Metaphysics

الميتافيزقا



الدكتور
بدر الدين مصطفى

الدكتورة
غادة الإمام


دار
المسيرة
للنشر والتوزيع والطباعة
www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



الميتافيزيقا

Metaphysics

رقـــــــم التصـــــــنيف : 180

المؤلف ومن هو في حكمه : بدر الدين مصطفى / غادة الامام

عنـــــــوان الكـــــــتاب : الميتافيزيقا

رقـــــــم الإيـــــــداع : 2011/9/3519

الـــــواصـــــفـــــات : الميتافيزيقا/ علم الوجود/ الفلسفة

بـــيانــــات الــــنشــــر : عمان - دار المسيرة للنشر والتوزيع

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

الطبعة الأولى 2012م – 1433هـ



شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه

عنوان الدار

الرئيسي : عمان - العبدلي - مقابل البنك العربي هاتف : 5627049 6 962+ فاكس : 5627059 6 962+

الفرع : عمان - ساحة المسجد الحسيني - سوق البتراء هاتف : 4640950 6 962+ فاكس : 4617640 6 962+

صندوق بريد 7218 عمان - 11118 الأردن

E-mail: info@massira.jo . Website: www.massira.jo

الميتافيزيقا

Metaphysics

الدكتور بدر الدين مصطفى

الدكتورة غادة الإمام



الفهرس

الفصل الثاني
نقاد الميتافيزيقا

الفصل الثالث

نماذج من مشكلات ميتافيزيقية

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعي،، نقدم لقرائنا الأعزاء هذا الكتاب المعنون بـ الميتفافيزيقا حيث تضمن الكتاب بين دفتيه مواضيع التالية :

تحدث اولا في فصل تمهيدي عن ما الميتافيريقا وعن العلاقة بين الميتافيزيقا والدين. اما الفصل الاول عنون بفلاسفة ميتافيزيقيون امثال ارسطو، افلاطون، ديكارت، كانط، هيجيل، شوبنهاور.

وتحدث الفصل الثاني عن نقاد الميتافيزيقا امثال الماركسية ، ونيتشه، والوضعيون المناطقة، ورودلف كارناب، ومارتن هيدجر.

اما الفصل الثالث فقد تحدث عن نماذج من مشكلات ميتافيزيقية مثل مشكلة الله ومشكلة وجود الله واخيرا مشكلة الحرية .

وأخيراً، فإني لأرجو أن أكون قد وُفّقنا في هذه الدراسة، وهي جدّ متواضعة، قابلة للتطوير والتجديد، وليست نهاية المطاف، وفي ذلك يقول العماد الأصفهاني مقولته المشهورة: «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّر هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر».

المؤلفين

فصل تمهيدي

ما الميتافيزيقا؟

العلاقة بين الميتافيزيقا والدين

فصل تمهيدي

ما الميتافيزيقا؟

تواجه قضيّة القول بموت الميتافيزيقا مشكلة في تحديد المفهوم وتعريفه بشكل إما يفتقر إلى الدقة من جهة، أو إلى الشمول من جهة أخرى، أو سيفتقر إلى الاثنين معا. ويعود جوهر هذه المشكلة إلى مغالطة تشيّؤ المفهوم، أي تحوّله إلى شيء، مما يفقده صفات المفهوم المرتبطة بالحيوية والمرونة والتبدل والتطور والقابلية لانزياح المعنى نحو استخدامات جديدة، ويستبدلها بالصفات التي تنطبق على الشيء بالمعنى المادي، كالتجسّد الإمبيريقي والمقاومة ضدّ التغيير والاتصاف بالثبات المرتبط بالهوية الناجزة التي لا تقبل الإزاحة أو التطوير.

ما ينشأ هنا هو مفهوم الميتافيزيقا نفسه، مما يجعل تعريفها يفتقر أحيانا إلى الدقة والوضوح فيصبح كثوب فضفاض مهلهل الأطراف، يكاد يشمل من العناصر الغريبة عن الميتافيزيقا ليس فقط ما يتمايز عن معناها، بل أيضا ما يضادها أو يناقضها. يحدث ذلك الأمر عندما يتمّ التعاطي مع مصطلح 'الميتافيزيقا' دون ضبطها ضمن أيّ تحديد أو تعريف مسبق. ولعلنا نجد مثال هذه الحالة في النتائج التي توصّل لها الوضعيون المنطقيون في معرض نقاشهم لمشكلة العبارات التي اعتبروها خاوية من المعنى، ومنها العبارات التي تتضمّن قضايا لا تقبل البرهنة، معتبرين أنّها عبارات ميتافيزيقية. ومن هنا كان للمبدأ الذي وضعوه رائزا لاختبار معنى العبارة أثره في توسيع مفهوم الميتافيزيقا ذاته وتسطيحه، فصار يشمل كل عبارة لا يمكن البرهنة عليها، وساووا بذلك بين الأفكار والحدوس الفلسفية من جهة، وبين العبارات اللاهوتية والغيبية كتلك التي تقرر وجود الله أو تتعلق بيوم الدينونة والجنة والجحيم وما يتعلق بهما من الثواب والعقاب من جهة أخرى. ولقد كان لهذا الأثر صداه في الفكر العربي في القرن الماضي، فعندما كتب زكي نجيب محمود، وهو أشهر دعاة الوضعية المنطقية بين المفكّرين العرب، كتابه 'خرافة الميتافيزيقا'، وكان سائدا في الثقافة العربية أنّ المسلّمات

الإيمانية الغيبية هي أمور ميتافيزيقية، باعتبار أنّ ترجمة الميتافيزيقا عي ما بعد الطبيعة أي الغيبيات، الأمر الذي جعل الكتاب المذكور وصاحبه عرضة للاتهام بالمساس بالدين والخروج عنه، مما دفعه إلى تغيير عنوانه في الطبعة اللاحقة ليصبح "الموقف من الميتافيزيقا" بدل "خرافة الميتافيزيقا".

****

للكلمات، كما يقول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"، مثل الكائنات "سيرة حياة" وقد تكون مسيرة حياة بعضها ممتازة فتؤدي دورها بتمكن واقتدار، غير أن بعضها الآخر قد لا يكون على هذا القدر من "الاستقامة" فتراه وقد تنكب الطريق أو حاد عنه، فيؤدي دورا غير الدور المخصص له أو الذي كان من المفروض أن يقوم به، بل ربما برز في الدور الجديد أو في هذه الحياة الجديدة على نحو كان يصعب أن يصل إليه لو سار كما رسم له من قبل. ومن هذه الكلمات التي سارت في غير الطريق الذي رسم لها في البداية كما "الميتافيزيقا"[1]. التي تطلق على كتاب أرسطو الرئيس المسمى بهذا الاسم. مع أن المعلم الأول لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها واحد من فلاسفة اليونان، فهي لم تظهر في العصر الهليني، وإنما ظهرت في العصر الهلينستي Hellenistic age عندما قام أندرونيقوس الرودسي Rhodes Andronicus of (حوالي 60ق.م) الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية، وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أستاذه أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسما معينا يستقر عليه، وقد جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة (الفزيقا) فاحتار أندرونيقوس: ماذا يسميها؟ وأخيرا أطلق عليها مؤقتا إسم ميتا meta أي ما بعد وفيزيقا physics

(1) تكتب كلمة "الميتافيزيقا" في العادة بصيغة الجمع metaphysics والسبب أنها كانت في الأصل تطلق على مجموعة بحوث (أو مقالات) أرسطية كتبت باللغة اليونانية في عدة كتب (أي فصول) ثم جمعت في كتاب واحد، فظن الناشر أنها مجموعة من الكتب فجعلها بصيغة الجمع، وقل مثل ذلك في كتب أرسطو الأخرى علوم الطبيعة physics وعلى الأخلاق Ethics، وعلم السياسة politics، والاقتصاد economics..... الخ.

أي علـم الطبيعـة، أي أنهـا البحـوث الـتي تلـي كتـب الطبيعـة في ترتيـب المؤلفـات الأرسطية. فكلمة 'ميتافيزيقا' أو 'ما بعد الطبيعة' لا تحمـل أيـة أشـارة إلى مـضمون هـذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب[1]، وهكذا جـاءت التـسمية عرضـا أو مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفا للموضـوعات الـتي يدرسـها هـذا العلم، بمعنى أنها العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهـو يعنـى بدراسة الوجود بصفة عامة وملحقاته، أي المقولات التي تعبر عن خـصائص أساسـية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والعلاقات... ألخ، وهـي كلمات صفات كلية تصلح محلقات أو مقولات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والروح.. الخ، بل إن كلمة الميتافيزيقا لم تعد بعدئذ اسما لكتاب بل 'لعلم' بالمعنى الواسع الذي يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنـسقة الـتي تـدور حول موضوع معين. يقول كولنجوود: 'الميتافيزيقا بالنسبة لنا اسم العلم، ولقـد ظلـت كذلك لعدة قرون، والسبب أنه قد وجد من الضروري – طول قرون عدة، ومـا زلنـا نجد ذلك ضروريا- أن نفكر بطريقة نسقية منظمة في الموضـوعات الـتي كـان يناقـشها أرسطو في مجموعة البحث الـتي جمعـت تحـت هـذا الاسـم.....'. ويمكـن أن نقـول: إن الميتافيزيقا أصبحت أيضا اسما للعلم الذي يبحث عـن الأسـس أو الأفكـار الأولى في أي علم آخر. وسوف نعود فيما بعد لتحليل كتاب 'أرسطو' المسمى 'الميتافيزيقا'.

كان أرسطو يطلق على مجموعة البحوث الميتافيزيقية إسم 'الفلسفة الأولى' ويـرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهي أشمـل العلوم وأكثرها يقينا وتجريدا، فضلا عن أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي هو

---

(1) هناك رأي يذهب إلى أن 'أندرنيقوس' أراد بإطلاق هـذا الاسـم الدلالـة علـى الموضـوعات الـتي يدرسها هذا العلم. بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة. لكن هذا الرأي ضعيف. ومـا زال الرأي الأول هو أكثر الآراء شيوعا وقبولا. وذلك لأن القول بأن الاسم يدل على موضوع البحث، يعتمد أساسا على فهم العصور الوسطى لكتاب أرسطو. فقد قيل إن الموضوعات الـتي تناقشها الميتافيزيقا تأتي بعد موضـوعات الطبيعـة لأنهـا موضـوعات تبتعـد عـن الحس، وعـن الإدراك الحسي، ومن ثم يصعب فهمها، ولهذا استخدموا تقابلا شائعا أرسطو بين الموضوعات 'الأفضل والأسبق في معرفتنا لها' وبين 'الموضوعات الأفضل والأسـبق في ذاتهـا'، لتفـسير الـسبب الذي من أجله جاءت بحوث الفلسفة الأولى بعد كتب الطبيعة.

العلة الأولى أو المبدأ الأول، وهو أشرف الموضوعات وهو: الله. وسوف نعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل عندما نتحدث عن "الميتافيزيقا عند أرسطو".

ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصا الإسكندر الأفروديسي Alexander aphrodisiac الذي عرّف الميتافيزيقا- وربما كان أول من استخدام هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم – بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أي موجود معين بالذات أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم. وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل.

****

ومع ذلك كله فليس من السهل تعريف الميتافيزيقا، وبيان طبيعتها، وتحديد مجالها وموضوعاتها، وربما كان المصدر الرئيسي لهذه الصعوبة سببان:

الأول: الفلاسفة أنفسهم، فالآراء هنا لا تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق، بل تذهب إلى حد موغل في التطرف والتضارب، سواء في القدح أو المدح، والهجاء أو الثناء، فبعض الفلاسفة يتحدث عن التفكير الميتافيزيقي بازدراء وبعضهم الآخر يرفعه إلى أعلى عليين. وهكذا نجد فيلسوفا مثل وليم جيمسw. james (1841-1910) يذهب إلى أن: "الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالأعمى، الذي يبحث في حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها...."[1]، وواضح من هذه العبارة المغالاة في الازدراء، فالأعمى تتساوى أمامه الحجرة المظلمة أو المنيرة، وكذلك القطة السوداء أو البيضاء، التي هي في النهاية لا وجود لها، لكن المقصود إبراز العبثية واللاجدوى من التفكير الميتافيزيقي بصفة عامة[2].

والحق أن الهجوم على الميتافيزيقا قد بدأ قبل ذلك بزمن طويل وعلى وجه التحديد في عصر التنوير. في القرن الثامن عشر- حيث يقول الفيلسوف وعالم

(1) يذهب وليم جيمس إلى أن هذه العبارة لأحد أصدقائه من علماء اللاهوت ذكرها في حوار دار بينهما حول الفرق بين الفلسفة واللاهوت، وأن جيمس رد عليه قائلا: "إن الفرق بين الفلسفة واللاهوت هو أن اللاهوت وجد القطة بالفعل".

(2) في موسوعة "الدين والأخلاق" تعود صعوبة العثور على تعريف مقنع للميتافيزيقا إلى أنها تدرس بعد "العلوم الطبيعية" فلابد من تناولها، من هذه الزاوية.

الرياضة الفرنسي "د. لمبرت".. D. Alembert (1717-1783): "ينبغي علينا، ألا ندهش عندما نجد أولئك الذين يطلق عليهم اسم الميتافيزيقيين قلما يحترم بعضهم بعضا، وأنا لا أشك مطلقا في أن صفة "الميتافيزيقي" هذه قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم، مثلها مثل كلمة "السوفسطاني" التي كانت تعني قديما الحكيم. ومع ذلك فقد هيمنت هذه الكلمة عند اليونان على أيدي أولئك الذين كانوا يحملونها. في حين كان الفلاسفة الحقيقيون قد رفضوها بالفعل". والواقع أن نظرة الازدراء لهذا المصطلح كانت سائدة في القرن الثامن عشر على نحو لا يخطئه النظر، فقد هاجمها فولتير Voltaire (1694-1778) بقوله: "إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"! فضلا عن أننا يمكن أن نجد عنده. في معجمه الفلسفي- عددا كبيرا من كلمات التحقير والازدراء للميتافيزيقيين، والتهكم الخفي الذي ينتهي بمقارنة التجريدات الميتافيزيقية، بالتجريدات الرياضية المستمدة من الواقع، والتي تتحقق فيه. كما نجد كونديلك E. Condillac (1715-1780) يقارن بين الميتافيزيقا الصحيحة (وهي نظريته الخاصة عن أصل الأفكار ومبادئ المعرفة) وبين الميتافيزيقا السيئة لدى الفلاسفة السابقين عليه. وهكذا فعل الماركسيون عندما هاجموا الميتافيزيقا القديمة متابعين ما قاله هيجل عنها، فانتقد انجلز: "المنهج القديم في البحث والتفكير الذي يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقي والذي كان يهتم أولا بدراسة الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة..... وكان هيجل قد هاجم الميتافيزيقا القديمة على نحو ما تصورها كريستيان فولف Christian WOLF (1679-1754) – ووصفها بأنها قطعية وجامدة، وأراد أن تحل محلها الميتافيزيقا الجديدة التي تتخذ من الجدل منهجا لها.

ومع ذلك فإننا نجد "كانط" في نفس العصر ينفي عن نفسه تماما تهمة احتقار الميتافيزيقا، يقول في رسالة إلى مندلسون M. Mendelsson (1729- 1786): "إنني أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع تماما بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها" وهو يصفها أحيانا بأنها ملكة العلوم Regina Scientiarum وبأنها "طفلنا المدلل" وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس، فهو لا يقوى على أن يخلّي عن

الميتافيزيقا. ويذهب آخرون إلى أن الميتافيزيقا أعظم وأهم جانب في جميع أنشطة المعرفة البشرية، وأكثرها جوهرية. ويصفها هيجل Hegal (1770–1831) بأنها "قدس الأقداس" في معبد الفكر، يقول: "لقد تعاونت الفلسفة مع الحس المشترك الساذج، جنبا إلى جنب في هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهدا غريبا. هو: شعب متحضر بلا ميتافيزيقا! وهو مشهد ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذي زينت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فقد قدس أقداسه". ويقول ف. برادلي F. Bradley (1846–1924): "إن الدافع إلى الميتافيزيقا موجود في قلب الطبيعة البشرية نفسها، متمثلا في تلك الرغبة العارمة في فهم الواقع الحقيقي Reality فهما شاملا..". ويصف أ. شوبنهور.. .A Schopenhauer (1788–1860) الإنسان بأنه "حيوان ميتافيزيقي"! ويلخص بعض الباحثين هذه الاختلافات الواسعة بين الفلاسفة في فهمهم لطبيعة الميتافيزيقا عندما يعرفونها بقولهم: "إن الميتافيزيقا هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يدعي أعظم الادعاءات، ويتعرض لأعظم الشكوك. إذ بينما تجاهر بأن هدفها الوصول إلى الحقائق العميقة عن كل شيء، يعتقد البعض أحيانا أنها لا تتمخض إلا عن لغو غامض، أي عن لا شيء وليس هذا الوضع المزدوج هو اقل سمات الميتافيزيقا التي تتطلب تفسيرا.

****

سبق أن ذكرنا أن هناك سببين لصعوبة تعريف الميتافيزيقا، كان الأول هو اختلاف الفلاسفة في نظرتهم إلى هذا العلم. **أما السبب الثاني**: فهو بساطة المشكلة الميتافيزيقية، يقول الفيلسوف الأفلاطوني المعاصر ألفرد إدوارد تيلور A. E Taylor (1869–1945): إذا كان من الصعب، عادة، أن تضع أمام القارئ المبتدئ فكرة تمهيدية عن طبيعة الدراسة التي هو مقبل عليها، فإن هذه الصعوبة تزداد، بصفة خاصة، في حالة البحوث التي يطلق عليها في العادة اسم "الميتافيزيقا..Metaphysics. ذلك لأن المسائل التي تعالجها هذه البحوث هي في الواقع من ذلك النوع البسيط المألوف بصفة عامة، غير أن بساطتها وعموميتها هذه هي نفسها التي تؤلف الصعوبة الرئيسية في تعريفها..."

والواقع أن كل إنسان يفكر لابد أن يجد نفسه بسهولة شديدة في قلب الميتافيزيقا عندما يسأل نفسه ماذا أكون؟ من أنا؟ ولماذا أنا هنا؟ وكيف جئت إلى هذا الوجود؟

وما هو مستقبلي فيه؟... الخ. إذ لابد أن تؤدي هذه الأسئلة إلى طرح المزيد من التساؤلات عن طبيعة الوجود الذي وجد نفسه فيه، عن خصائصه وسماته ولواحقه (أو ما نسميه بالصفات الكلية أو المقولات Categories) وعما يطرأ عليه من أعراض، عن التغير والثبات، والزمان والمكان، ووجود الذات والعالم معا. فإذا كانت الميتافيزيقا تبدأ كبحث في الوجود، فإنها سرعان ما تتحول إلى دراسة عن "طبيعة" هذا الوجود، أعني خصائصه العامة، وكلما تقدم البحث وتركز الانتباه ظهر سؤال آخر هو أي هذه الخصائص أكثر عمومية وكلية من غيرها؟" عندئذ تصبح الميتافيزيقا بحثا في الخصائص الكلية للوجود ومقولاته. وهي ليست موضوعات غريبة عنا، بل هي مألوفة لنا ونستخدمها في حياتنا اليومية بصفة دائمة، يقول هيجل: "هل ثمة شيء أكثر شيوعا من تحديدات الفكر (أو المقولات) التي تستخدمها باستمرار، والتي تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره...؟". فأنت تقول: "هذه السيارة الفخمة بيضاء" ولو أنك حللت هذه العبارة لوجدت ولواحقه- أي المقولات – مسائل بعيدة عن حياتك اليومية، وكذلك ليست الميتافيزيقا التي تدرس هذه الموضوعات غريبة عنك تحلق في سماء يصعب الوصول إليها، وإنما العكس تماما هو الصحيح فهي قريبة منك، وإنما تأتي صعوبتها وغرابتها من أن موضوعاتها مألوفة لنا تماما، والأمور التي نألفها على هذا النحو لا نلتفت إليها عادة، بل نعجب عندما نسمع أن هناك أناسا عكفوا سنوات طويلة على دراستها![1]. خذه، مثلا، موضوع "الزمان".

تجد أنك لا تصادف أية صعوبة في معرفة "الوقت" إذ يكفي أن تنظر إلى ساعتك، لكن لو سألك سائل! ما الزمان؟ ومن أين جاءت معرفتك له؟ لوجدت أن الأمر ليس سهلا، بل ربما عجبت عندما تعرف أن عقولا ممتازة ظلت تبحث في موضوع الزمان. وكذلك المكان- لأكثر من ألفي عام من "زينون الأيلي" في القرن السادس قبل الميلاد حتى "آينشتين" في القرن العشرين!

من هذا كله نستطيع أن نتلمس الآن بعض الأسباب التي جعلت من الميتافيزيقا فرعا من أفرع الدراسة صعبا إلى حد ما، فهي علم صعب أولا بسبب عمومية وبساطة

(1) ويقوم رسل في كتابه "مشكلات الفلسفة" بتحليل "شيء عادي" نألفه جميعا هو المنضدة لينتهي إلى أن ما تظهره عليه شيء يختلف عن "حقيقتها".

مشكلاتها ذاتها، فإذا كان هناك اقتناع عام بأن كل علم إذا أراد أن يكون شيئا أكثر من مجرد المناقشات اللفظية، فلابد أن يكون له موضوع محدد يدور حوله البحث، فليس من السهل علينا أن نقول: ما هو هذا الموضوع المحدد الذي تبحثه الميتافيزيقا على وجه الدقة، ولهذا فلابد لنا من التسليم بهذه الصعوبة. صحيح أن الميتافيزيقا كما سبق أن رأينا تبحث بمعنى ما، في كل شيء، ومن ثم فمن الصواب أن نقول: إنك لا تستطيع أن تحدد فئات معينة من الأشياء وتقول عنها هذه هي الموضوعات التي تبحث فيها الميتافيزيقا وتدور حولها دراستها، لكن ينبغي ألا يفهم من ذلك أن الميتافيزيقا ما هي إلا اسم جديد يطلق عليها العلوم جميعا، ذلك لأن كل ما نعنيه: هو أنها تؤثر في جميع ضروب المعرفة وتتغلغل في جميع العلوم الجزئية: والسبب أنها تفرق بين الظاهر والحقيقة. فالمشكلة العامة معنى هذه التفرقة- كذلك المبدأ الذي تستند إليه – لا يمكن دراستهما بواسطة أي علم من العلوم الجزئية، بل لابد أن يشكلا موضوع بحث مستقل، ويمكن أن نوضح هذه النقطة بأن نقارن بين الميتافيزيقا وبين المنطق، فلئن كانت مبادئ الاستدلال وقواعد الوضوح، والفرق بين التفكير السليم والتفكير الفاسد.. ألخ. واحدة من جميع العلوم، إلا أنها لابد أن تكون هي نفسها موضوع بحث مستقل، والمنطق، مثل الميتافيزيقا يبحث كل شيء. لا بمعنى أنه قد أصبح اسما جديدا لكل ضروب المعرفة، بل بمعنى أنه على خلاف العلوم الجزئية يبحث المشكلة التي نواجهها في كل عملية من علميات التفكير.

بل إن جميع النتائج التي نصل إليها لابد أن تكون نتيجة لجهود الفكر وحده بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أعني نتيجة لتحليل عقلي جاف ودقيق للأفكار، وهكذا تقف الميتافيزيقا وحدها بواسطة العلوم أو قل: إنها تقف وحدها مع المنطق، حين تعتمد على قدر الباحث على مواصلة التفكير الشاق المستمر، ولعل هذا هو السبب في أن كثيرين ممن لديهم قدرات ممتازة على العمل في حقل العلوم التجريبية قد يعجزون عن السير في الدراسات الميتافيزيقية، وبالمثل فإن القدرة الميتافيزيقية الممتازة التجريبية قد يعجزون عن السير في الدراسات الميتافيزيقية، وبالمثل فإن القدرة الميتافيزيقية الممتازة قد لا تمكن صاحبها من الحكم حكما سليما على نتائج العلوم الأخرى ومناهجها.

****

كلمة الميتافيزيقا مشتقة من الكلمة الإغريقية (Metata Physika) وتعني حرفيا (ما بعد الطبيعة) وقد استعملها الفلاسفة في العصر الهلنستي والشراح المتأخرون ليشيروا بها إلى مجموعة نصوص غير معنونة تعود لأرسطو طاليس تعرف الآن بـ(الميتافيزيقا)، وكان أرسطو نفسه يسمي موضوعات تلك النصوص بالفلسفة الأولى أو علم اللاهوت، ويسميها أحيانا بالحكمة.

وقد سماها بالفلسفة الأولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية وهي العلم الطبيعي عنده، وبـ الحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى إطلاقا، لا الأولى في جنس من الأجناس وبـ العلم الإلهي لان أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود. ولذلك نجد أن معناها عند الفلاسفة المسلمين أصبح مقابلاً لمفهوم (الإلهيات).

والثابت تاريخيا أن الكلمة الإغريقية الأصلية لم يستعملها أرسطو وإنما كانت من وضع تلميذه (اندرونيقوس الرودسي) في القرن الأول قبل الميلاد عندما صنف مؤلفات أرسطو فجاءت تلك النصوص بالتصنيف بعد البحوث الطبيعية.

ومن هنا جاء معناها الحرفي (ما بعد الطبيعة) وفيما بعد أخذ فلاسفة العصور الوسطى هذا العنوان ليشيروا به إلى الموضوعات التي ناقشها أرسطو في (الميتافيزيقا) بوصفها موضوعات تأتي بعد الموجودات الطبيعية ولا تعرف بالإدراك الحسي ولهذا نجد أنها أكثر صعوبة على الفهم.

وقيل أن اندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم (ميتافيزيقا) للدلالة على موضوع دراساتها، بمعنى أنها تبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة، الميتافيزيقا مرادفة للخارق للطبيعة في اللغة اللاتينية.

عرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها (البحث في العلل والمبادئ الأولى). كما ذهب إلى أن الفلسفة الأولى هي البحث في الوجود بما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي تجعل الوجود موجوداً. وتكاد تكون التعريفات الأخرى استرجاعا لتعريفات أرسطو أو متأثرة بها، لذلك فسوف نلجأ إلى الانتقاء دفعا للتكرار والإطالة.

أما ابن سينا فسمى الميتافيزيقا بـ (العلم الإلهي) فهذا العلم "يبحث في الموجود المطلق وينتهي في التفصيل حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية".

وهذا التعريف متأثر بتعريف أرسطو ولم يأت بجديد، والى ذلك ذهب توما الأكويني فالميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى عنده هي "علم العلل الأولى أو المبادئ الأولية، وهي ترجع كلها إلى علة واحدة هي الله".

والميتافيزيقا عند ديكارت تشمل "مبادئ المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله، ولا مادية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة التي هي فينا".

نلاحظ أن التعريفات السابقة كلها متطابقة، لأنها تتناول موضوع العلم الإلهي أو الله الموجود المطلق وهذه التعريفات بمجملها لم تخرج على تعريف أرسطو ولم تأت بإضافات جديدة.

ولو لاحظنا التعريفات التي تحمل السمة الدينية وتحديدا تعريفي ابن سينا والأكويني، لوجدناها تحمل مغزى البحث عن حقيقة الوجود، أو العلة الأولى وهو الله.

بعد ديكارت اخذ معنى الميتافيزيقا يتغير، فاعتبرت الميتافيزيقا في فلسفة (كانط) "متضمنة لظواهر الإدراك الذي يكون قبليا أي أوليا سابقا على التجربة".

وكذلك يعرف الميتافيزيقا النقدية بأنها (الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل). وعند أوجست كونت الميتافيزيقا "نمطاً فكرياً وسيطاً بين اللاهوني والوضعي، فهي تسعى لمعرفة أصل كل الأشياء ومجراها، والمصدر الأساسي لإنتاج كل الظواهر".

واستمر الاهتمام بتعريف الميتافيزيقا حتى الفلسفة المعاصرة فيعرفها برادلي بقوله (أنا افهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع في مقابل الظاهر المحض، أو هي دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وانا افهمها على أنها الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهما شاملا لا على انه أجزاء أو قطع متفرقة، بل على انه كل طريقة ما). إذ نجد برادلي هنا لا يقسم العالم إلى صنفين عالم الواقع والعالم الحقيقي، وهذه رؤية مخالفة لسابقيه الذين فهموا العالم عن طريق الفصل وليس الوحدة، أما

الفريد نورث وابتهيد فيعرف الفلسفة التأملية بقوله (إن الفلسفة التأملية تحاول تشكيل نسق مترابط ومنطقي وضروري من الأفكار العامة، في مصطلحات يمكن عن طريقها تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا).

ويعرض لاند عدة تعريفات فهي تعني:

1. معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس.
2. معرفة ماهية الأشياء بذاته، مقابل المظاهر التي نتسم بها.
3. معرفة الحقائق الأخلاقية، واجب الوجود، المثال، باعتبارها مكونة نظاما واقعيا أعلى من نظام الوقائع ومتضمنة علة وجود هذا النظام.
4. معرفة مطلقة، يقدمها حدس الأشياء المباشر، في مقابل الفكر العقلي.
5. معرفة بالعقل تعد كأنها قادرة وحدها على بلوغ صميم الأشياء، ومن ثم بلوغ المبادئ الأولية للعلوم الطبيعية والأخلاقية.
6. معرفة الواقع بالتحليل المتروي والنقدي الجذري قدر الإمكان.

نتناول هذه التعريفات لأهميتها في تاريخ الفلسفة، فهي تنظر إلى الميتافيزيقا كفهم شمولي وكلي، وهي معرفة مطلقة ثابتة، تشمل كل حقول المعرفة، فكل فهم مطلق لأي معنى أو معرفة من الوجود، فهو فهم ميتافيزيقي محض.

أما طبيعة الميتافيزيقا، فتقوم على عدد من الأسئلة التي تتبادر إلى الذهن دائما، بحيث تسيطر على العقل، ومن هذه الأسئلة: ما طبيعة العالم ومادته وصورته، وما مكوناته الأولى التي تعد قوانينه، هل الله موجود، هل الحقيقة واحدة أم متعددة، هل الخالق سرمدي ابدي خالد، هل هناك إرادة واحدة تحرك الوجود،هل هناك جوهر واحد أم جواهر متعددة ....الخ، هذه الأسئلة في مجملها تمثل منابع الفلسفات التأملية التي يجب أن تعتمد عليها في نهاية الأمر في نظام متماسك من الفكر، وهذه الأسئلة توضح طبيعة الميتافيزيقا. وقد استدل أرسطو على ضرورة وجود الميتافيزيقا لان العلوم الخاصة التي يعالج كل منها موضوعا خاصا به، تشترك في استخدام مفاهيم عامة كالذاتية والاختلاف والوحدة والتعدد وما أشبه، وهي بمجموعها تكون موضوع علم الوجود العام أو الميتافيزيقا.

فأرسطو يؤكد على قيام علم الوجود أو ما بعد الطبيعة على اعتبار أن هذا العلم قائم بذاته وقد انفرطت منه باقي العلوم.وعليه فأرسطو يرى أن "الفلسفة الأولى اعم العلوم لأنها تبحث في اعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى، وهي أكثر العلوم يقينية لأنها تبحث عن المبادئ الأولى، والمبادئ الأولى أعلى الأمور درجة في اليقين، وهي انفع العلوم لأنها تعطينا علما بالعلل الأولى، وهي أكثر العلوم تجريدا لأنها تبحث في أكثر الأشياء بعدا عن الواقع العيني، وهي اشرف العلوم لأن موضوعها النهائي والأساسي اشرف الموضوعات وهو الله".

وهذا الرأي يتطابق مع آراء الفلاسفة اللاهوتيين ورجال الدين بإطلاقهم، أما الفلاسفة عبر التاريخ فقد اختلفوا بهذا الشأن فمنهم من اعتبر الميتافيزيقا حقيقة ولا مفر منها، ومنهم من رفضها رفضا مطلقا واعتبرها وهما وزيفا بوصفها مصدر ضعف لا قوة.والواقع أن طبيعة التفكير الفلسفي ميتافيزيقي بالأساس فهو يقوم على فكرة الوحدة، وهي فكرة مركزية في التفكير، ولكن الفكر الفلسفي المعاصر لا يؤمن بفلسفات تقوم على فكرة واحدة مطلقة، بل يؤمن أن العالم يتغير، وبالتالي فإن طبيعة تفكير الإنسان نفسها تتغير، وأن الأفكار التي ينظمها العقل تتغير مع تغير الواقع من حوله، فلا يوجد فكر مجرد أو فكرة مطلقة واحدة، لان الحقيقة نسبية والعالم أو الكون في تطور مستمر لا يستطيع الإنسان نفسه اللحاق به، وهذا ما يشدد عليه نيتشه في نقده للميتافيزيقا ومفاهيمها المجردة المتعالية.

بقي أن نشير إلى بعض المواقف من الميتافيزيقا، فلالاند يشير إلى الاختلاف والتباين في استعمال كلمة ميتافيزيقا بحسب التشديد فيها، "إما على فكرة بعض الكائنات التي لا تقع تحت الحواس، أو على نظام ما للواقع، كموضوع خاص للميتافيزيقا.

ومن هنا جاء الاختلاف في تعريفها وكثرة معانيها لأنها موضوع مفتوح أمام كل الأفكار المركزية وليس مغلقا وهنالك بعض التفسيرات المتطرفة التي لا تخلو من نقد تجاه البحث الميتافيزيقي فيصف "وزدم" القضية الميتافيزيقية بأنها "نوع من الباطل المنير، كذلك فتجنشتاين هو الذي يقارن الرأي الميتافيزيقي بابتكار نوع جديد للأغنية".

كذلك يذهب وليم جيمس إلى وصف الفيلسوف الميتافيزيقي بأنه أشبه بالأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها. في حين يدافع شوبنهاور عن الميتافيزيقا عندما يصف الإنسان بأنه (حيوان ميتافيزيقي) وكان كانط يقول بأنها (اشرف العلوم) وهيجل يقول (قدس الأقداس).

وبهذا انقلب الميتافيزيقيون إلى صنفين، صنف جعلها مقدسة واشرف العلوم، وآخر عدها زيفا ووهما. لكن الصنفان يلتقيان في كونهما ينطلقان من أسس ميتافيزيقية في الحكم. ومن الصفات المميزة للميتافيزيقي أن يقترح للاستعمال أو أن يقدم للتأمل تحولا في أفكارنا، ومراجعة لمفاهيمنا، وطريقة جديدة للنظر إلى العالم.

وعليه فإن البحث الميتافيزيقي يركز على نمط محدد من المفاهيم مثل الوجود والعدم والحقيقة والظاهرة والجوهر والعرض والإنسان والحرية... الخ وهي من المفاهيم المركزية التي قامت عليها الفلسفة، لكن مهما كثرت المفهومات أو قلت فإنها تدخل ضمن المطلب الأساسي للميتافيزيقا الذي يهدف إلى تقديم تفسير شامل من خلال الكشف عن مبدأ المنظومة الكلية للمعرفة والوجود.

وهذا ما يركز عليه نيتشه في نقده لهذه المنظومة الشاملة من المفاهيم الميتافيزيقية التي سيطرت على الفكر الغربي لحقبة طويلة من الزمن.

****

الأصل الاشتقاقي للكلمة: الكلمة يونانية الأصل وتعني حرفيا ما بعد الطبيعة، ويتألف لفظ ميتا فيزيقا من مقطعين هما في الأصل كلمتان يونانيتان **الأولى** (ميتا) وتعني بعد، **والثانية** (فيزيقا) وتعني الطبيعة لتصير الكلمة بالعربية ما بعد الطبيعة. ولكن ليس المقصود بكلمة بعد هنا تجاوز العالم الواقعي، وإنما التعمق وراء الظاهرة والنظرة المتأصلة للموضوعات لاستجداء الحقيقة الباطنة التي لا تقع في نطاق إدراكنا الحسي وإنما في دائرة العقل الخالص.

الأصل التاريخي للكلمة: استعملها الفلاسفة في العصر الهلينستي والشراح المتأخرون على أرسطو ليشيروا بها إلى مجموعة النصوص غير المعنونة التي تعود إلى أرسطو وتعرف الآن بالميتافيزيقا، وكان أرسطو نفسه يسمى تلك الموضوعات بالفلسفة الأولى و يسميها أيضا بالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى إطلاقا.

الأصل الاصطلاحي: من الثابت أن الكلمة الإغريقية الأصل لم يستعملها أرسطو وإنما كانت من وضع تلميذه أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد عندما صنف مؤلفات أرسطو فجاءت تلك النصوص بالتصنيف بعد البحوث الطبيعية، وفيما بعد أخذ الفلاسفة في العصور الوسطى هذا العنوان ليشيروا به إلى الموضوعات التي ناقشها أرسطو في الميتافيزيقا بوصفها موضوعات تأتي بعد الموجودات الطبيعية ولا تعرف بالإدراك الحسي.

****

1. **في الفلسفة القديمة:** عرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث في العلل والمبادئ الأولى، كما ذهب إلى أنها البحث في الوجود بما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي تجعل الوجود موجود.
2. **في العصر الوسيط:** يعرفها ابن سينا – متأثرا بقول أرسطو- بأنها العلم الإلهي الذي يبحث في الموجود المطلق وينتهي في التفصيل حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية، والى ذلك أيضا ذهب توما الإكويني، فالميتافيزيقا عنده هي العلم الذي يبحث في العلل الأولى أو المبادئ الأولى وهي ترجع عنده إلى علة واحدة هي الله.
3. **في الفلسفة الحديثة:** وهي عند ديكارت تشمل مبادئ المعرفة التي بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية نفوسنا، ومنبع المعاني الواضحة التي فينا، وبعد ديكارت أخذ معنى الميتافيزيقا يتغير، فاعتبرت في فلسفة كانط متضمنة لظواهر الإدراك الذي يكون قبليا أي أوليا سابقا على التجربة، وكذلك يعرف الميتافيزيقا النقدية بأنها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل. وعند أوجست كونت هي نمط فكري وسيط بين الاهوتي والوضعي، فهي تسعى لمعرفة أصل كل الأشياء ومجراها المصدر الأساسي لإنتاج كل الظواهر.
4. **في الفلسفة المعاصرة:** استمر الاهتمام بتعريف الميتافيزيقا فيعرفها برادلي بأنها معرفة الحقيقة كشيء متميز عن الظاهر وتصور العالم عقليا، ولجد لالاند يعرض لها عدة تعريفات منها معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، معرفة ماهية الأشياء

بذاتها مقابل الظاهر الذي تتسم به، معرفة الحقائق الأخلاقية وواجب الوجود والمثال باعتبارها مكونة نظاما واعيا أعلى من نظام الوقائع ومتضمنة علة وجود هذا النظام، معرفة مطلقة يقدمها حدس الأشياء المباشر في مقابل الفكر العقلي، معرفة بالعقل تعد كأنها قادرة وحدها على بلوغ جميع الأشياء ومن ثم بلوغ المبادئ الأولية للعلوم الطبيعية والأخلاقية، معرفة الواقع بالتحليل المتروي والنقدي الجذري قدر الإمكان، أما برين كار فيرى أن الميتافيزيقا تمثل نشاط الوصف المقولي للجوانب الأساسية التي نفكر بها وتسعى إلى الحقيقة.

****

يمكن تلخيص طبيعة الميتافيزيقا في الآتي:

- تركز دراسة هذا العلم حول الصفات العامة للوجود بما هو موجود ومحاولة الوصول إلى نظرية عامة عن طبيعة العالم، وكان هذا نذيراً بإيجاد انطولوجيا عامة تهتم بدراسة الموجود على نحو أكثر تجريدا وعمومية مما هو قائم بالفعل في حدود العلوم الجزئية المتمثلة في العلوم الطبيعية والبيولوجية.
- لا تبحث عما هو واقعي بالمعنى الحسي وإنما تتطلع بالبحث عن الحقيقة وتستهدف الوجود الحقيقي الذي لا يظهره الواقع المحسوس، وإنما يوجد عالم وراء هذا الواقع و الخبرة الحسية.
- التفسير المستخدم في الميتافيزيقا غير التفسير الشرطي الذي يعتمد على مقولات معينة تقع خارج حدود خبرتنا الحسية، وهذا يعتبر فارقا جوهريا بين طبيعة خبرتنا الحسية وطبيعة الميتافيزيقا، فبينما تنحصر الأولى في نطاق موضوعات قائمة بالفعل وخاضعة للإدراك الحسي والمادة نجد أن موضوعات الميتافيزيقا لا تشترط وجود مادة، وإنما تشترط وجود عقل.
- تتجه الميتافيزيقا نحو مشكلة تميز طبيعتها وهي مشكلة الظاهر والحقيقة، فالعلوم الجزئية تعتمد على عالم الظاهر أما الميتافيزيقا فإنها تهتم في الأساس بالبحث فيما وراء هذا العالم الظاهري، وهذه نظرة كل من ديكارت وسبينوزا وبرادلي وماكتجارت.

- تعد الميتافيزيقا بمثابة نشاط عقلي خالص يتجه نحو العمومية والتجريد ويسعى نحو الوحدة والكلية فنجد أن فلسفة ماكتجارت تهتم بدراسة الخصائص التي تميز الوجود ككل والموجود من خلال تصورات يفرضها العقل وهو يتتبع الأنماط المختلفة للوجود طبقا لمبادئ الفكر الخالص.
- تنظر الميتافيزيقا للعالم على انه بناء كليا معقدا يتركب من مادة وعقل، ويتألف من موجودات مختلفة وموضوعات متباينة، والكلية في الميتافيزيقا ليست شمول المعرفة وإنما تعني ما يتسم به البناء الفلسفي من شمول واكتمال.
- تتميز الحجة الميتافيزيقية بأنها لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، إنما تحكم عليها بالقبول أو الرفض أو الاقتناع بها أو عدم الاقتناع، وليست الحجة الميتافيزيقية استدلالا منطقيا صارما حيث إنها لا تتصف بنفس يقين الرياضيات والمنطق لأن معيار قبولها هو الاقتناع وبالتالي فإن صدقها ليس صدقا مطلقا لأننا يمكن أن نقرها أو ننكرها وإنكارها لا يؤدي إلى تناقض.
- يتكون النسق الميتافيزيقي من نظريات ومقولات ومقدمات ونتائج وحجج، وهذا كله يسمى بمحتوى النسق.

****

1. **الميتافيزيقا والفلسفة:** أقر ديكارت أهمية التفلسف، وضرورة البحث الميتافيزيقي، حتى انه يشبه الرجل الذي يمتنع عن التفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين، وفي ذلك يقول "نحن نتفلسف حين نفكر في العالم والآخرين والتاريخ البشري والحقيقة والحضارة، وتبدأ الفلسفة حين يدرك المرء أن لمعظم أفعاله دلالة ميتافيزيقية".

وقد فرق هربرت سبنسر بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية حيث يرى أن المعرفة العلمية جزئية نسبية أما المعرفة الفلسفية فهي أكمل وأشمل. ويرى هربرت أن العقل البشري إذ ينزع إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية وهو في سعيه نحو الوحدة الكلية، كثيرا ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة التي يقدمها لنا العلم عن الكون، وتبعا لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقي هو

صميم الفلسفة طالما أن الميتافيزيقا هي أنقى صورة من صور الميل إلى الوحدة والبحث عن تفسير موحد للعالم.

2. **الميتافيزيقا والعلم:** ذهب كانط إلى أن هناك أسسا ميتافيزيقية للعلوم، وبين أن الميتافيزيقا تحدد لنا مبادئ أساسية ضرورية لفهم ومعرفة العالم الطبيعي، ورأى أن هذه المبادئ لا تعتبر جزءا من هذا العالم، وإنما هي شروط قبلية لقيام العلم وإمكان معرفتنا العلمية واليومية على حد السواء. ويمكن فهم العلاقة بين العلم والميتافيزيقا بشكل أعمق من خلال رصد أوجه الشبه والاختلاف بينهما على النحو التالي:

- التفكير العلمي يستقي الحقيقة من التربة وحدها، ويقوم المنهج العلمي على التجربة والاستقراء، بينما المعرفة الميتافيزيقية تقوم على الحدس المباشر، كما أن العلم يدرك جزئيات من الواقع ويجري عليها التجارب بينما الميتافيزيقي يدرك العالم في شموله ووحدته.
- المعرفة العلمية تبدأ من الواقع أي بتحديد الموضوع في العالم الخارجي، أما الميتافيزيقا تبدأ بمعرفة الذات أو الأنا كما هي الحال عند ديكارت وكانط.
- العلل التي يبحث عنها العلم ليست قوى غيبية أو ارادات خارقة للطبيعة بل هي علاقات قابلة للتحقق بين وقائع قائمة في العالم، أما الروح الفلسفية الميتافيزيقية فهي لا تقنع بالتجربة الحسية بل هي تريد أن توسع من نطاق التجربة على حد تعبير برجسون لكي تدخل فيها شتى خبراتنا الحسية.
- العلم يهدف إلى كشف العلل القريبة للموجودات المرئية، أما الميتافيزيقا تهدف إلى كشف العلل البعيدة أو العلل القصوى للموجودات.
- للعلم غاية قصوى وأهداف عملية، أما الميتافيزيقا فلا تهدف إلى أية منفعة مادية لأنها تبحث عن الحقيقة والحقيقة الخالصة.
- ينزع العلم نحو التكميم، أما الميتافيزيقا فمنهجها ليس عاديا.

أوجه الشبه:

1. حرية الفكر وعدم الخضوع للسلطة.

2. الروح النقدية وعدم التعصب والنزعة الموضوعية.
3. العلاقة بين الميتافيزيقا والفن: لا يمكننا أيضا فهم العلاقة بين الميتافيزيقا والفن إلا من خلال رصد أوجه الشبه والاختلاف على النحو الآتي:

أوجه الاختلاف:

- الفن يعتمد على الخيال كما يعتمد على الواقع، كما أن الفن ينشد المتعة لا الحقيقة ويبغي اللذة العقلية لا التعليم العقلي والغرض منه إرضاء حساسية القارئ وإشباع ذوقه الفني بينما العمل الفلسفي الميتافيزيقي هدفه البحث عن الحقيقة والاهتداء إلى المعرفة.
- الأديب يتميز عن الفيلسوف في أنه إذا ما حاول أن يقدم عملا فنيا فإنه لا يدخل فيه أدلة عقلية أو براهين فلسفية.
- الخبرة الذاتية أساس الفن فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يتصوره من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته أما الفلسفة فإنها تصدر عن العقل وبالتالي فهي أقرب إلى الموضوعية منها إلى الذاتية.
- الميتافيزيقي لا يستهويه منظر معين في مكان معين وإنما هو ينظر إلى الواقع نظرة كلية عامة فلا يقف عند حد التصور الفردي للواقع كما يفعل الفنان.

غير أن هناك اتفاقاً أيضا بينهما في الآتي:

- كلاهما يبدأ من الذات.
- كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأوائل شعراء أو أنصاف شعراء، فقد صاغ انكسمندريس معظم آرائه في عبارات شبه شعرية، كما أن بارمنيدس قد نظم قصيدة طويلة رائعة أودع فيها خلاصة تفكيره الميتافيزيقي.
- اهتم فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط بالتعبير عن أعمق المعاني الفلسفية بأساليب شعرية وهذا ما فعله ابن سينا حينما صاغ قصيدته في مذهبه الفلسفي في خلود النفس.
- كل من الفن و الميتافيزيقا يهتم بمصير الإنسان ومواقفه وقيمه وصراعه ضد شتى القوى.

العلاقة بين الميتافيزيقا والدين

هناك ارتباط وثيق بين الميتافيزيقا والتصوف، فالهدف الأساسي من التصوف هو أن ينفذ إلى الأعماق وراء عالم الظواهر بهدف الوصول إلى الحقيقة النهائية الكامنة وراءه، ومن ثم فهناك اشتراك في الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف.

هذا غير أن الميتافيزيقا بالمعنى الخاص تعني العلم الإلهي ولكن هناك فارقاً بينها وبين الدين من حيث أن الدين يقوم أساسا على مبادئ وأصول الهية لا على مبادئ إنسانية، فالدين من عند الله وهو مفروض علينا أي أن الحقائق الدينية مسلم بها عن طريق الإيمان أولا ثم العقل ثانيا، أما الميتافيزيقا فإن أهم ما يميزها أنها تقوم على مبادئ عقلية.

****

والسؤال هو ما هي موضوعات الميتافيزيقا؟

على الرغم من أن الميتافيزيقا بدأت أنطولوجية .Ontological في الفلسفة اليونانية، فعرفها أرسطو بأنها البحث في الوجود بما هو وجود... Being AS Being أو أنها علم الوجود ولواحقه، بمعنى أنها دراسة لطبيعة الوجود أو الخصائص العامة أو الكلية للوجود، فإن هذا المعنى، وإن استمر في العصور الوسطى، فإنه تغير في العصر الحديث وفي عصر التنوير، وفي الفلسفة المعاصرة، فقد امتد مجال الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة ليشمل مجال الإبستومولوجيا أيضا..Epistemology أعني نظرية المعرفة، فقد اهتمت هذه الفلسفة عند توماس هوبز.. Thomas Hobbes (1588-1679)، والأسقف باركلي.. Bishop Berkley (1685-1753)، وجون لوك.. j. Locke (1632-1704) وديكارت.. DesEartes (1596-1650)، وفي عصر التنوير عند ديفيد هيوم..D. hume (1711-1776) ثم بعد ذلك عند كانط.. j. kant (1724-1804) - اهتم هؤلاء الفلاسفة جميعا، بصفة أساسية، بمشكلة المعرفة، وطرحوا حولها العديد من الأسئلة: ما هي مصادر المعرفة؟ أهي الحواس أم العقل، أم الجمع بينهما، أم هي حاسة سادسة تسمى بالحدس Intuition أو "العيان المباشر"؟ وهل تستطيع قدراتنا وملكاتنا أن تعرف كل شيء؟ أم أن هناك أمورا تجاوزت هذه القدرات بحيث يستحيل علينا أن نعرفها..؟ وما هي طبيعة المعرفة البشرية، أعني ما

النسيج الذي تتألف منه...؟ وما علاقة الذات البشرية العارفة، بالموضوع الخارجي الذي تعرفه؟ هل يمكن للأشياء أن توجد مستقلة عن ذات تعرفها بشرية أو إلهية..؟ إلى آخر تلك الأسئلة التي تشكل ما نسميه الآن بمشكلة المعرفة، وذهب الفلاسفة المحدثون إلى أن دراسة هذه المشكلة مسألة جوهرية حتى لدراسة الوجود نفسه وفهمه فهما عميقا وشاملا، إذ إن علينا فيما يقول كانط أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، فننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بعملية المعرفة أم لا..[1] ويدلنا ذلك على وجود صلات قوية وارتباطات وثيقة بين الانطولوجيا (الوجود)، والإبستومولوجيا (المعرفة) – ذلك لأن البحث في الطبيعة الحقيقية للأشياء يستلزم البحث في قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، ولما كانت قوى الإدراك البشري سواء أكانت الحواس أم العقل، تتجه في بداية الأمر إلى العالم الخارجي الذي تقتضي حياة الإنسان أن يلائم بينه وبين نفسه، فقد نشأ البحث في وجود (الانطولوجيا)، قبل البحث في المعرفة (الإبستومولوجيا). وعندما فرغ الإنسان من تأمل الموجودات التي تزخر بها البيئة من حوله، أخذ يتأمل ذاته وقدراته وملكاته محاولا للكشف عن أسرارها، وعلى هذا النحو كان ظهور مبحث الوجود سابقا على مبحث المعرفة، لكنهما معا مبحثان ميتافيزيقيان، ومن هنا فقد ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن الميتافيزيقا تشمل المبحثين معا: نظرية الوجود ونظرية المعرفة في آن واحد.

وإذا كانت الميتافيزيقا قد بدأت عند أرسطو دراسة للوجود ولواحقه كما سبق أن ذكرنا فكانت "أنطولوجية" فلابد أن ننتبه إلى أمرين مهمين في الفلسفة المعاصرة.

الأول: أن هناك من الفلاسفة من يعتقد أنه يمكن قيام ميتافيزيقا بلا "أنطولوجيا" على نحو ما فعل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ر. كولنجوود.. R.Collingwood (1889-1943) الذي أراد أن يجعل من الميتافيزيقا دراسة للافتراضات السابقة presuppositions على اعتبار أن الإنسان عندما يعبر عنه فكرة في جملة معينة. فإنه يجد أن هناك عددا كبيرا من الأفكار تكون في رأسه أكثر مما

---

(1) قارن رفض هيجل لفكرة كانط واعتبارها خلفا محالا Absurd في كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية" ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996- فقرة رقم 41(إضافة 1).

تعبر عنه الجملة التي نطق بها. وهي أفكار يمكن أن يسبق بعضها بعضاً، وإن كانت الأسبقية هنا منطقية logical priority لا زمنية.

الثاني: هو أن مصطلح "الانطولوجيا" أو الوجود قد تغير معناه في الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الوجود بصفة عامة Being أو دراسة للخصائص الكلية للوجود أو المقولات التي هي لواحق للوجود على نحو ما كان عليه عند أرسطو، بل أصبحت كلمة الوجود الفعلي Existence، عند الفلسفة الوجودية التي اشتق اسمها منه- تعني أساسا الوجود العيني الفريد Unique لشخصية الموجود البشري الفرد. فهم لا يهتمون بالوجود الخارجي - أي العالم - إلا من منظور إنساني - أعني منظور "الوجود - في العالم" أي وجود الذات البشرية بين غيرها من الموجودات أولا، وبين موجودات البيئة ثانيا. ثم يعكفون على دراسة خصائص الذات البشرية التي هي الوجود العيني على الأصالة، كالطابع الهلامي الانبثاقي المتعالي الذي ينجذب نحو موجود آخر، وخاصية العلو، والحرية، والتفرد، وارتباطه بذاته... إلى آخر هذه الخصائص التي سوف نعرض لها فيما بعد.

على هذا النحو يتسع مجال البحث الميتافيزيقي شيئا فشيئا كلما تطور تاريخ الوعي البشري، ومن هنا أيضا تنوعت الموضوعات التي تدرسها الميتافيزيقا. فقد ارتد الوعي البشري إلى نفسه بعد أن اهتم بالوجود الخارجي وبدأ ينشغل بمشكلات إنسانية خالصة، منها مثلا "مشكلة الحياة" نفسها، فتساءل الإنسان: لماذا أعيش؟ وما معنى الحياة؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش بكل ما فيها من ألم وعذاب ومعاناة؟ وما الفرق بين الحياة الخصبة، والحياة الخاوية التافهة؟ ولم نقول: إن الحياة التي لا يتحقق فيها شيء، ولا يتم فيها إبداع أي شيء هي عمر يتبدد وزمن ضائع؟ قد يقال: إن الحياة "واقعة" ليس علينا سوى أن نتقبلها، فقد وجدنا أنفسنا أحياء على الرغم منا، أو كما قال الفيلسوف الفرنسي بسكال: لقد أبحرت بنا السفينة، وليس في وسعنا سوى أن نمضي!". وقد يقال: أن الحياة توتر مستمر بين "ما هو كائن" إذ الواقع أن الحياة لا تزيد عن كونها حزم من الإمكانيات التي تفتقر إلى التحقق حتى تتحول إلى أفعال ووقائع. وقد يقال بعد ذلك كله: إن الإنسان العادي يشعر أن الحياة تمضي من تلقاء ذاتها،

وأنها تحمل في داخلها مبررات وجودها، ولا فائدة من السؤال عن معناها بعد ذلك، لأنها واقعة، ليس علينا إلا أن نتقبلها، بدليل أننا لم نطلب الوجود ولم يسألنا احد قبل أن نوجد هل نريد هذا الوجود أم لا؟ وإن كنا نريده، فمتى نريد أن توجد وفي أي عصر، وفي أية ثقافة، وفي أية لحظة تاريخية؟ وإنما وجدنا أنفسنا، وقد طرح بنا في الوجود على الرغم منا، ودون أن يكون لإرادتنا أي دخل في ذلك.

غير أن هذه نفسها وجهة نظر ميتافيزيقية انشغلت بها الفلسفة الوجودية المعاصرة، وعبر عنها أحد من فلاسفتها هو كارل يسبرز karl jaspers (1883-1969) فيما أطلق عليه اسم "المواقف الحدية" التي تعتبر حدا لقدرات الإنسان لا يستطيع التغلب عليها، واعتبر اللحظة التاريخية التي يوجد فيها الإنسان الفرد موقفا حديا يخرج عن دائرة قدراته. كما عبر عنها غيره من فلاسفة الوجودية فيما أطلقوا عليه اسم وقائعية الوجود البشري The facticity of Existence قاصدين بها العامل المحدد في الوجود البشري، أي الوقائع المعطاة لي ولا أملك تغييرها: فلون جلدي، أو لون العينين، أو درجة الذكاء، أو المهارة في هذا الفن دون غيره، أو قدراتي البدنية، وقواي الشخصية التي ولدت بها.. إلخ. كل ذلك "وقائع" لا دخل للموجود البشري أو الإنسان الفرد في تحصيلها، وإنما هي أمور "معطاة" للموجود الذي لا يملك تغييرها. وكان الفيلسوف الفرنسي بليز بسكال B. pascal (1623-1662) قد عبر عن هذه النظرية الميتافيزيقية في عبارة بسيطة جملية سبق أن ذكرناها منذ قليل وهي "لقد أبحرت بنا السفينة، وليس في وسعنا سوى أن نمضي!.. أي أننا قد وجدنا على هذا النحو الذي لا دخل لنا فيه، وليس في مقدورنا أن نفعل شيئا سوى مواصلة الحياة". صحيح أن ثمة أشخاصا ينتحرون، ولكن المنتحر يعرف قيمة الحياة، بل هو يعلق عليها من الأهمية أكثر مما تستحق: بدليل أنه على استعداد للتنازل عن الحياة نفسها، إذا لم تجيء كما يطلبها هو.. فالمنتحر لا يتخلى عن الحياة إلا لأنه يحب الحياة أكثر من اللازم.. إنه يفضل "الموت" على حياة "لا تكون من الخصب والامتلاء بحيث تستحق أن تعاش"! فليس في "الانتحار دليل على تفاهة الحياة" بل إن فيه اعترافا ضمنيا بقيمة الحياة، وإلا لما أقدم المنتحر على التخلص من الحياة، لمجرد أنها لم تحقق له كل ما يهدف إليه من "أسباب البقاء".

ولقد عبر رائد الوجودية سرن كيركجور.. S. Kierkegaard (1813-1855). عن هذه الفكرة الميتافيزيقية نفسها في عبارة أكثر تعقيدا بقوله:

أنا أغز الوجود بإصبعي فلا تفوح منه سوى رائحة العدم. أين أنا..؟ ما هو هذا الشيء الذي أسميه بالعالم؟ وما الذي أغراني بهذا الشيء وتركني الآن هنا؟ كيف جئت إلى هذا العالم؟ وما الذي أغراني بهذا الشيء وتركني الآن هنا؟ كيف جئت إلى هذا العالم؟ لماذا لم أستشر؟ لماذا لم أتصل اتصالا مباشرا بعاداته وتقاليده، بل قذف بي في قلبه كما لو كنت قد جيء بي من عند تاجر رقيق...؟

ويقول: أستمع إلى صرخة المخاض عند الأم لحظة الميلاد، ثم أنظر إلى حشرجة من يصارع الموت في لحظاته الأخيرة. ثم قل لنا بعد ذلك: أيمكن لوجود يبدأ على هذا النحو، وينتهي تلك النهاية أن يخصص لبهجة أو متعة..؟!

لست أشك لحظة في أننا نحن الموجودات البشرية نمر على هاتين اللحظتين مر الكرام.. فنقول عن صرخة الميلاد: إنها تهب الحياة لمخلوق جديد، وعندما يموت شخص نقول: إنه قد غلبه النعاس فهو ينام في هدوء وراحة.. وكل ما نقوله من منظورنا نحن – لا من منظور الفقيد- حتى لا نفقد شيئا من متع الحياة. وكما كانت مشكلة الحياة إحدى المشكلات الرئيسية التي اهتمت بها الميتافيزيقا المعاصرة، لا سيما في الفلسفة الوجودية، فقد كانت "مشكلة الموت" كذلك من المشكلات التي اهتمت بها الميتافيزيقا.. وربما على نحو أكثر حدة لما يثيره الموت من مفارقات وتناقضات لا تقل عن التناقضات التي تصادفها في الخبرة، أعني المتناقضات التي نخبرها في حياتنا اليومية، والتي سنعرض لها تفصيلا في نهاية هذا الكتاب.

****

على الرغم من أن بداية الميتافيزيقا كانت مع المراحل للتفكير الفلسفي، فإن محاولة تقسيمها وبيان مباحثها لم تظهر إلا متأخرة. وربما كان كريستيان فولف Christian wolff (1679-1754)، وهو من كبار فلاسفة التنوير في ألمانيا، هو الذي أهتم بتقسيم الميتافيزيقيا ذلك التقسيم الذي يجعلها أربعة أقسام على النحو التالي:

1. **القسم الأول:** هو الانطولوجيا أو نظرية الوجود... Ontology.

2. **القسم الثاني:** هو الكسمولوجيا أو الكونيات...Cosmology.
3. **القسم الثالث:** هو السيكولوجيا أو علم النفس العقلي..Rational psychology.
4. **القسم الرابع:** هو اللاهوت الطبيعي... Natural theology.

ويجدر بنا أن نعرض كلمة موجزة عن كل قسم من هذه الأقسام قبل أن ننتقل إلى دراسة طبيعة الميتافيزيقا في الباب الثاني.

1. **القسم الأول: الانطولوجيا ontology أو نظرية الوجود أو علم الوجود**

لقد سبق أن رأينا أن الميتافيزيقا كانت عند أرسطو دراسة للوجود بما هو وجود... Being as being أو نظرية للخصائص المجردة للوجود بما هو كذلك، ولقد ظلت الانطولوجيا قسما رئيسيا من أقسام الميتافيزيقا لا سيما طوال العصور الوسطى، مسيحية وإسلامية على السواء، ثم تحولت في العصور الحديثة إلى دراسة إلا بستمولوجيا أو نظرية المعرفة، كما رأينا، عند ديكارت وكانط وغيرهما، والحق أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين الانطولوجيا والإبستومولوجيا، ذلك لأن دراسة الخصائص العامة للوجود تعني أيضا معرفتنا بهذه الخصائص، فأنا أعرف كذا وكذا من الكيفيات عن الوجود، ومن هنا تحدث المعرفة والوجود اتحاد ضروري في مذهب هيجل، وأصبحت كل مقولة أنطولوجية تمثل خاصية للوجود ودرجات من درجات المعرفة في الوقت نفسه.

ولا شك في أن الفلسفة الوجودية المعاصرة قد أضافت الكثير من المعاني الجديدة عن كلمة الوجود، فهيدجر Heidegger (1889-1976) يستخدم مصطلح الوجود المتعين Dasein ليشير به إلى ذلك اللون من الوجود الذي يتمثل في الإنسان، فهو عنده مصطلح أنطولوجي يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده. كما أن سارتر j. p.sartre (1905-1980) يستخدم مصطلحين للوجود هما "الوجود في ذاته".. L Etre en soi و"الوجود لأجل ذاته" L étre pour soi أما الأول فهو يشير إلى الموجودات المادية الصماء المغلقة على نفسها، والتي لا تتطور وتظل هي باستمرار، أما "الوجود لأجل ذاته" فهو الوجود البشري- وجود الإنسان الفرد Existence – الذي يظهر في الوجود Exists أو ينبثق، Emerges، بأن "يفصل نفسه" عما هو ذاته ensoi، ومن ثم

يكون حرا في اختيار ماهيته، لأن وجوده هو حريته، ولهذا كان الوجود في حالة الإنسان أسبق من الماهية التي يصنعها بأفعاله الحرة على عكس الوجود في ذاته الذي تتفق فيه الماهية مع الوجود.

وفضلا عن ذلك فقد شعبت الفلسفة الوجودية كلمة 'الوجود' الذي اشتقت اسمها منه إلى أنواع، وإن كانت كلها تدور حول الوجود البشري، من ذلك مثلا الوجود في العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخر، والوجود الواقعي.. Facticity أي الجانب المعطى في الوجود الإنساني..الخ.

2. القسم الثاني: السيكلوجيا العقلية rational psychology

وهو قسم يهتم أساسا بدراسة النفس البشرية، هل هي بسيطة أم مركبة؟ وهل هي نفس واحدة أم هناك عدة أنفس؟ وما العلاقة بين هذه الأنفس إن وجدت؟ وما الفرق بين النفس soul والروح spirit؟ وما هي علاقة النفس بالبدن؟ هل هما جوهران منفصلان لا يمتزجان كما ذهب ديكارت وغيره من الفلاسفة؟ وفي هذه الحالة كيف يؤثر كل منهما في الآخر؟ كيف تتحول الجوانب النفسية كالحب والخوف والكراهية.... الخ، إلى أمور مادية كسرعة دقات القلب، أو جريان الدم، أو اصفرار الوجه، أو رعشة الجسم... إلخ.

وقبل ذلك كله هل تفني النفس بفناء البدن؟ أم أنها تبقى بعده وتذهب إلى مكان آخر؟ أعني أنها تظل خالدة حتى إذا ما هلك الجسد، ولو صح ذلك فما هي الأدلة على خلود النفس Immortality of soul؟ وهل تثاب النفس أو تعاقب؟ وكيف؟ ويرتبط بموضوع 'النفس' موضوع آخر أجهد الفلاسفة أنفسهم في دراسته؟ وهو موضوع 'حرية الإرادة' الذي ظهر في عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التي مر بها التطور الفلسفي، فكان الموضوع في صورته الأولى مشكلة لاهوتية هي: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شيء عالم بكل شيء من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقيا من ناحية أخرى؟ فالله قادر على كل شيء، وقد قدر لكل شيء قدره وحدد مساره، ثم هو من ناحية أخرى يحاسب الإنسان فيثاب ويعاقب على أعماله المقدرة سلفا، وتلك مشكلة الجبر والاختيار التي ظهرت في جميع الفلسفات الدينية

إسلامية ومسيحية، واهتم بها الفلاسفة اهتماما كبيرا فقدموا لها الكثير من الحلول والنظريات.

ثم تحولوت المشكلة في المرحلة الثانية من التطور الفكري إلى مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة وهي: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله...؟ وأصبحت في العصور الحديثة بعد أن سلم العلم بنظرية التطور أكثر دقة وأكثر عمقا. أصبحت مشكلة الحياة نفسها، فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد في مجرى التطور؟!

3. القسم الثالث: الكسمولوجيا cosmology أو الكونيات

والموضوعات التي يشملها هذا القسم هي العالم وظهور الكون والبنية التي يتألف منها، ثم ما هي طبيعة المكان..space وما طبيعة الزمان time؟ وكيف ظهرت البدايات الأولى للحياة على ظهر الأرض، وما الحياة؟ أهي جوهر substance إذا دخل الكائن أصبح كائنا حيا، وإذا خرج منه فقد حياته؟ أم أنها مجرد مجموعة من الوظائف: كالتغذية والتنفس والإخراج والتمثل والرد على البيئة.. الخ، فإن وجدت في جسم ما كان حيا وإن فقدها كان ميتا....؟ ثم ما أصل الحياة؟ هل كانت بداية الحياة تلقائية؟ أم أنها انتقلت إلينا من كوكب آخر؟ ثم ما المقصود بالخلق الخاص والخلق العام؟

ويرى هيجل أن الكسمولوجيا تدرس كذلك ما في العالم من عرضية contingency، وتدرس كذلك الضرورة necessity والأزل eternity والتحديد في الزمان والمكان وقوانين التغير في العالم وأصل الشر. كما تعني الكسمولوجيا أيضا بدراسة مشكلة الغائية teleology: هل هناك غاية أو هدف في الكون ككل وفي كل ظاهرة من ظواهره كما يقول أصحاب مذهب الغائية، أم أن الكون بما فيه من ظواهره يسير بلا هدف ولا غاية كما يقول الطبيعيون...؟ وهل يمكن التوفيق بين النظرة الغائية الدينية، والنظرة العلمية الرافضة لكل غاية بحيث يستطيع الإنسان المعاصر قبول النظريتين معا كما يقول ولترستيس؟

4. القسم الرابع، اللاهوت العقلي أو الطبيعي، Natural, Theology OR Rational

وهو يناقش موضوع الألوهية Deity والأدلة على وجود الله وصفاته... الخ.

وتنقسم المذاهب اللاهوتية الميتافيزيقية إلى ثلاثة أقسام على النحو التالي:

أولا: مذهب التأليه أو المؤلهة Theism وهو مذهب الذين يؤمنون بوجود إله: فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد..Monotheism، وإن قالوا بوجود أكثر من إله كانوا من أصحاب الشرك أو التعدد Polytheism حتى وإن كانوا من أصحاب مذهب الثنائية Dualism أي القول بإلهين كما هو الحال في الزرادشتية التي قالت بوجود إله للنور وإله للظلمة، أو إله الخير وإله الشر. وإن قالوا إن الله والعالم حقيقة واحدة كانوا من أتباع مذهب وحدة للوجود Pantheism أو شمول الألوهية أو مذهب الحلول أو التجسيد Incarnation الذي يذهب إلى أن الله حال في العالم أو تجسد فيه بطريقة أو بأخرى. ويمكن أن نقول:إن فلاسفة الإسلام والمسيحية كانوا، بصفة عامة،من أصحاب مذهب التوحيد، أما فلاسفة اليونان فقد كانوا من أتباع التعدد، في حين كان أسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود.

ثانيا: مذهب الطبيعيين الإلهيين..[1] Deism وهم الذين يؤمنون بوجود إله، لكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة على أساس أن العقل وحده بنوره الطبيعي، قادر على معرفة الله، ومن أصحاب هذا المذهب فولتير Voltaire وروسو Rousseau في فرنسا ولوك ونيوتن في إنجلترا.

(1) رغم أن هذا المذهب قديم فقد كان أول من حدد خصائصه في العصر الحديث هربرت أوف تشربري herbart OF Cherbury (1582-1648) في دراسة ميتافيزيقية عن الحقيقة من حيث إنها متميزة عن الوحي. والمفكر الأيرلندي جون تولاند JOHN TLOAND (1670-1772) في كتابه مسيحية بلا أسرار وانطوني كولنز A.Collins(1676-1729) في كتابه مقال في حرية الفكر والمسيحية كديانة للطبيعة وتلميذه توماس وولستون Thomas woolston (1670-1733) في كتاب أحياء دفاع قديم عن الديانة المسيحية ضد الكفار وغيرهم الكثيرون في انجلترا وفرنسا.

ثالثا: مذهب الإلحاد Atheism: وأصحابه ينكرون الألوهية في كل صورها، وكان الغزالي يسميهم بالدهريين أو الزنادقة، ويمكن أن نسوق ماركس، ونيتشه، وهيدجر وسارتر كأمثلة لهذا المذهب. أما الامتناع عن الحكم، أي تعليق الرأي إيجابا أو سلبا، فهؤلاء هم أصحاب مذهب اللاإدرية Agnosticism أي الذين يرفضون القول بأن الله موجود أو غير موجود ويكتفون بقولهم: "إننا لا ندري". ومن أشهر المنكرين اللاأدريين في القرن التاسع عشر عالم البيولوجيا المعروف توماس هنري هكسلي T.H.Huxley (1825-1895) ومن أشهرهم في الفلسفة المعاصرة برتراند رسل B. Russell (1872-1970).

وهناك من يجعل دراسة "مشكلة الشر" من بين ما يدرسه اللاهوت العقلي، لا الكسمولوجيا كما فعل هيجل على اعتبار أن المشكلة ترتبط أساسا بوجود إله. وهي عندئذ تتحول إلى مشكلة التوفيق بين وجود إله خير قادر على كل شيء ومشكلة وجود الشر المنتشر في العالم، وكذلك الألم والمعاناة عند الإنسان. فهل الشر موجود في العالم بإرادة الله الخير؟ أم أنه لا يعلمه؟ أم أنه يعلمه ولا يستطيع أن يزيله؟ وقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى نفي الشر في الطبيعة أو ما يسمى بالشر الفيزيقي، لكي يقتصر على ما يعرف باسم الشر الأخلاقي أعني الإنساني كما قاموا برده إلى إرادة الإنسان الحرة[1].

ومن الباحثين أيضا من يضيف إلى هذا القسم الرابع مشكلة التجربة الدينية "Religious Experience".. أو الخبرة الدينية، أو الحس الديني بوجه عام، وهل هذه التجربة حقيقية، أم أنها وهم يقع فيه الإنسان؟ هل يوجد لدى الإنسان حقا شعور غامض يدفعه إلى البحث عن إله، أو يجعله يشعر أنه في "حضرته"، وأن يعتمد عليه؟ أهو شعور بالضعف والنقص، أم أنه شعور بالخوف كما ذهب بعض المفكرين معللين نشأة الدين كلها بأن مصدرها الخوف؟ فقد خاف الإنسان البدائي من ظواهر الطبيعة

---

(1) تسمى مشكلة الثيوديسية THEODICES وهي مؤلفة من مقطعين يونانيين هما THEOS أي إله وDIKE أي عدالة. وخلاصتها كيف يتفق وجود الشر مع عدالة الله؟ أو كيف يمكن التوفيق بين وجود الشر في العالم، ووجود العناية الإلهية، وهي مشكلة أرقت الفيلسوف الألماني ليبتز Leibnitz (1646-1716).

فعبدها وتقرب إليها. وقدم لها القرابين- واستمر عنصر الخوف أساسيا حتى في الديانات السماوية التي ركزت على إخافة الإنسان من نار جهنم وعذابها المقيم[1].

ويعالج هذا القسم أيضا صفات الله التي تنقسم إلى طائفتين: **الأولى** صفات الذات، **والثانية** صفات الفعل، الأولى تشمل صفات مثل البساطة المطلقة، واللاتناهي، والثبات وعدم التغير، والوحدانية والأزل (أي انعدام البداية)، والأبدية (أي انعدام النهاية) أو السرمدية، أي البقاء أزلا أبداً، وصفات الموجود الكامل، أي أنه "الحق بالذات" و"الخير الذات" و"الجمال الذات" أما الطائفة الثانية فتشمل صفات خاصة بتدبير العالم والعناية بالإنسان مثل العالم، والإرادة، والمحبة، والحرية، والقدرة... الخ.

ثم يدرس أيضا المشكلة المترتبة على هذه الصفات، والتي تسمى عادة "أشكال الصفات" وهل هي عين الذات أم مختلفة عنها؟ أعني هل الصفات الإلهية المتحققة في الذات الإلهية، وتمثل كمالات الله، هي عين الذات؟ أي ماهيته؟ وهل هناك تمايز أو تفاوت بينها؟ هل هناك ترتيب لهذه الصفات: بحيث تكون صفة "القيوم" مثلا هي الصفة الرئيسية، من حيث أنه الموجود بذاته، وهي خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها كائن آخر، أم أن الصفة الرئيسية هي "العقلانية" ثم تأتي الإرادة تابعة لها؟ أم أن أفضل الصفات التي يمكن تصورها هي صفات السلب لا الإيجاب، والنفي لا الإثبات، أي ليس كذا وليس كذا لأنه "ليس كمثله شيء"...؟

***

ذلك هو ما يسمى بالتقسيم التقليدي للميتافيزيقا، وقد هاجمه كانط بعنف في كتابه "نقد العقل الخالص" ووصفه بأنه تقسيم يعبر عن ميتافيزيقا دجماطيقية أو قطعية تسلم بموضوعاتها قبل أن يسأل نفسها هل في استطاعتها أن تدرسها أم لا؟ وهل ملكات العقل البشري قادرة على معرفتها أم أن هذه الملكات لا تستطيع أن تدرك إلا الظاهر وحده فحسب؟ ثم جاء هيجل ليبارك الهجوم الكانطي ويقول: إن وضع مصطلحات الميتافيزيقا القديمة موضع البحث كان خطوة على جانب كبير من

---

(1) سوف ندرس المعبودات التي عبدها الإنسان في رحلته الطويلة إلى الله عندما نتحدث عن "مشكلة وجود الله" في نهاية الكتاب.

الأهمية... والتغاضي عما قاله كانط لن يتم إلا بالتقهقر إلى الوراء، أما التقدم إلى الأمام فلن يكون إلا بهداية نور النقد الكانطي، ثم وضع ميتافيزيقا جديدة خاصة به تضم مقولات المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ورتبها في سلسلة واحدة متصلة الحلقات كل منها تسلم إلى الأخرى بضرورة عقلية واضحة. والحق لجميع تصورات الميتافيزيقا القديمة، لكنه أدخلها في مذهبه بطريقة جدلية خاصة.

****

يجدر بنا أن نقوم بمناقشة بعض الاعتراضات الشائعة ضد الميتافيزيقا، والدراسات الميتافيزيقية بصفة عامة، مرجئين مناقشة خصوم الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة، لا سيما الوضعية – سواء أكانت الوضعية الاجتماعية الفرنسية، أو الوضعية المنطقية في إنجلترا والولايات المتحدة- إلى أن نصل إلى الحديث عن الميتافيزيقا في سياقها التاريخي، ووضعها في الفلسفة المعاصرة في نهاية هذا البحث.

وفي استطاعتنا أن نلخص أهم الاعتراضات الشائعة في ثلاثة اعتراضات على النحو التالي:

الاعتراض الأول: إن هذا العلم، بحكم طبيعته نفسها، يستحيل قيامه.

الاعتراض الثاني: إذا أمكن أن تقوم له قائمة فهو عديم الجدوى ولا قيمة له.

الاعتراض الثالث: مهما يكن من شيء فإن مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير، كما أن هذا العلم لا يتقدم، فكل ما يمكن أن يقال بصدد مشكلاته قد قيل بالفعل منذ زمن طويل مضي.

ولو صح واحد من الاعتراضات بالفعل لكانت دراسة الميتافيزيقا ليست سوى مضيعة للوقت لا طائل وراءها. ومن ثم فإن علينا أن نناقش هذه الاعتراضات قبل أن نمضي في الحديث عن الميتافيزيقا في سياقها التاريخي، وقبل أن نعرض لبعض النماذج من المشكلات الميتافيزيقية

الاعتراض الأول: الميتافيزيقا مستحيلة

أما فيما يتعلق بالاعتراض الأول الذي يقول: إن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها نفسها مستحيلة، بطبيعة الأسئلة اللامعقولة التي تطرحها لا يمكن أن تقوم لها قائمة.

فربما كان أسهل وأسرع، وأفضل رد هو أن نجيب بالمثل الشائع لن تستطيع أن تحكم عليها ما لم تجربها أي أنك لن تستطيع أن تحكم على الميتافيزيقا ما لم نفكر تفكيرا ميتافيزيقا بالفعل. فقليل من المفكرين الذين أثاروا مثل هذا الاعتراض، إن كان أحد منهم قام بذلك على الإطلاق.قد قام بمثل هذه المحاولة بصورة جادة. وإذا ظن ظان أن القيام بمثل هذه المحاولة لا يستحق العناء، فإنه لن يطلب منه أحد القيام بها. غير أن موقفه في هذه الحال لا يعطيه الحق في إصدار حكم على أولئك الذين يفكرون في هذا الموضوع بطريقة أخرى.

لكن لا يزال من الضروري أن نعرض لتفنيد هذا الاعتراض أكثر من ذلك، ما دامت الأحكام الجائرة ضد الميتافيزيقا لا تزال شائعة، ومادامت تظهر بصورة مختلفة، حتى إن هذا الاعتراض نفسه قد ظهر في صورة متعددة، يمكن أن نعرض لثلاث منها على النحو التالي:

1. المشكلة الميتافيزيقية بغير معنى

لقد قيل أحيانا: إن الميتافيزيقا مستحيلة لأن طبيعة المشكلات الميتافيزيقية نفسها لا حل لها، والسؤال الذي لا معنى له، إجابته لا معنى لها كذلك.

ولقد قيل: أحيانا، إن مشكلات الميتافيزيقا وقضاياها وأسئلتها هي شيء من هذا القبيل، ولنأخذ مثالا واضحا على هذه الاعتراض:

في عدد يوليو عام 1943 من مجلة ما يند..mind كتب بروفسور أ. ج. آير.A.j Ayer(1910-1989) أحد الأعلام المنطقية في انجلترا، مقالا بعنوان "برهان على استحالة قيام الميتافيزيقا" أراد فيه أن يبرهن على أن أية محاولة لوصف طبيعة شيء ما- أو حتى وجوده- ربما يجاوز ما يمكن أن تصل إليه ملاحظاتنا التجريبية) لابد أن يعني التفوه "بشبه قضية" لا بقضية منطقية، وشبه القضية في رأيه عبارة عن مجموعة من الكلمات قد تتخذها هيئة الجملة. لكنها في الواقع لا معنى لها: "وأن أسمي ذلك برهانا على استحالة قيام الميتافيزيقا لأنني أعرف البحث الميتافيزيقي بأنه البحث في العلوم الجزئية، وبالتالي فلو نجحت في إظهار أن السؤال عن الواقع الحقيقي reality سؤال لا معنى له، لكن معنى ذلك أن أي حديث عن طبيعة هذه الحقيقة الواقعية reality

حديث لا معنى له كذلك. وهكذا أكون قد برهنت على استحالة قيام الميتافيزيقا بالمعنى الذي استخدم فيه هذا اللفظ...".

وعلى الرغم من أننا سوف نعرض فيما بعد، كما سبق أن ذكرنا، لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا، وسوف نناقش وجهة نظرها، فإننا يكفي الآن أن نرد على آير بقولنا: إن وصف قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها بأنها لا معنى لها، يرادف قولنا: إنه لا معنى للتفرقة التي نقوم بها باستمرار بين الظاهر والحقيقة.. Appearance & reality. إذ لو كان لهذه التفرقة أي معنى على الإطلاق، لكان من الصواب أيضا. أن نتساءل ما هي السمات التي تجعلنا نميز الواحد منها عن الآخر؟ وهذا القول نفسه قد يعارضه أحد المعارضين الذين هم على استعداد للتأكيد بأن المتناقضات التي جعلتنا نقيم تفرقة بين الظاهر والحقيقة، ربما كانت هي نفسها الحقيقة النهائية للأشياء...!. وسواء أكان يمكن الدفاع عن مثل هذا الرأي أم لا، فإنه لا يحق لنا أن نقول عنه: إنه سليم ومقبول تماما، أو أنه أحد الآراء الواضحة بذاتها self- evident حتى قبل أن يدرس، فهو نفسه نظرية ميتافيزيقية من حيث المبدأ والأساس، ومن ثم لا يمكن قبوله أو الدفاع عنه، إن كان ذلك ممكنا على الإطلاق- إلا عن طريق تحليل ميتافيزيقي لمعنى كثير من المصطلحات مثل: الحق، والحقيقة، والواقع، والظاهر، والمظهر، والماهية، والجوهر... ومن ناحية أخرى، فإن هذا الاعتراض لو كان صحيحا فإنه سوف يثير الكثير من الاعتراضات، في الوقت ذاته، ضد العلم التجريبي Empirical science، بنفس القدر تماما الذي يثيره من الاعتراضات ضد الميتافيزيقا، إذ لو كان التناقض الذاتي self- contradiction سليما أو مقبولا، فليس ثمة مبرر لقول نظرية علمية متسقة في العالم وتفضيلها عن أشد الأحلام خرافة وجنونا، فما الذي يجعلنا نقبل النظرية المتسقة منطقيا ونرفض الهلوسات، وضروب الهذيان، وهل سيكون للاتساق consistency في هذه الحالة أي معنى؟

وهكذا سنجد أنفسنا قد وقعنا في مأزق خطير، وليس أمامنا مهرب من حل المشكلة الآتية:

إما أن نفترض أنه ليس ثمة أساس عقلي على الإطلاق للتفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearace and reality ومن ثم ستكون جميع العلوم عبارة عن وهم،

وإما أن يكون هناك أساس عقلي لهذه التفرقة، وعندئذ سنجد أنفسنا، منطقيا. ملزمين بدراسة مبادئ هذه التفرقة، ومن ثم مواجهة المشكلات الميتافيزيقية.

2. لم يعد للميتافيزيقا مكان

وقد يوضع القول باستحالة الميتافيزيقا في صورة أخرى على النحو التالي:

قد يقال إن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان في خارطة المعرفة البشرية، بعد قيام العلوم التجريبية المختلفة التي تولي كلاً منها دراسة شريحة من الظواهر الطبيعية. وهكذا فإن جميع الأسئلة المعقولة، والتي يمكن أن نسألها عن الحقيقة، لابد أن تقع في هذا المجال أو ذاك من مجالات العلوم المختلفة، وليس ثمة وقائع ولا ظواهر، ولا موضوعات، ولا مشكلات لا يبحثها هذا العلم أو ذاك، وهكذا لن يجد الفيلسوف الميتافيزيقي أي مكان لمجموعة البحوث التي يطلق عليها اسم "الميتافيزيقا" أو ما بعد الطبيعة" فليس هناك "ما بعد" أو "ما وراء" ظواهر الطبيعة يمكن أن يقوم بدراستها بحث ما إلى جوانب البحوث التي تتألف منها العلوم المختلفة، فحيثما وجدنا وقائع يراد بحثها أو أسئلة معقولة يطرحها الناس ويسعون للإجابة عنها، فعليك أن تثق تماما أننا نكون في هذه الحالة في قلب ميادين من ميادين العلم، وداخل حقل من حقوله. وخارج هذه الميدان، أو بعيدا عن هذا الحقل، فإنك لن تصادف معرفة على الإطلاق، ولن تجد إلا لغوا، وهمهمة بغير معنى...!

وفي استطاعتنا أن نرى، في سهولة ويسر، مبلغ ما في هذا الزعم من الخطأ على الرغم من معقوليته البادية، فهو ينطوي على خطا صارخ، من وجهة النظر المنطقية الخالصة، وأعنى به خطأ المصادرة على المطلوب. لأنه يفترض، ببساطة، أنه لا يمكن أن يكون هناك علم science بالمعنى المعروف لهذه الكلية سوى العلوم التجريبية، ومن ثم فلا يكون أن يكون هناك "علم" آخر بجوار العلم الجزئية المعروفة التي قطعت الكون، وظواهر الطبيعية إلى شرائح وجعلت مهمتها تنظيم جميع الوقائع الموجودة. وانتهى الأمر على هذا النحو، مع أن هذه المسألة، على وجه التحديد، هي موضوع النزاع بين الميتافيزيقا ونقادها.

والواقع أن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يذهب إلى أن هناك مجموعة من الوقائع لا يمكن أن يبحثها أي فرع من أفرع العلوم التجريبية المختلفة، وإنما يذهب إلى أن هناك أسئلة يمكن أن تثار، بل ويجب أن تثار، حول هذه الوقائع نفسها التي تدرسها هذه العلوم التجريبية، وهي أسئلة تختلف عن الأسئلة التي يطرحها البحث التجريبي، ويعتقد الفيلسوف الميتافيزيقي أنه يستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية حتى بالنسبة للمعرفة العلمية نفسها. إن الميتافيزيقا تترك للعلوم الجزئية تماما مهمة إخبارنا بحقيقة الوقائع في أي جزء من أجزاء العالم، وهي ترى أن علينا بعد ذلك، أن نسأل أسئلة أكثر عمومية عما نعنيه "بالواقعة...the fact"، وبالحقيقي real وكيف يمكن بصفة عامة أن نفرق بين ما هو حقيقي، وما هو "غير حقيقي..Unreal". أما القول بأن طرح هذه الأسئلة، هو محاولة لحذف أو استبعاد أحداث معينة أو عمليات من التي تقع " في نطاق العلم" هو ببساطة شديدة خطأ واضح في فهم ما نعرضه الآن.

وفضلا عن ذلك فإن هذا الاعتراض (أي القول بأن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان في خارطة العالم) يكشف عن خطأ صارخ آخر في فهم المبدأ الحقيقي للتفرقة بين العلوم المختلفة، فهذه العلوم المختلفة إنما هي مختلفة أساسا- لا في الأجزاء المتعددة التي تدرسها من عالم الواقع. وإنما هي تختلف من حيث أنها تبحث فيه ككل.. as a whole بمقدار ما يمكن أن يوضع تحت وجهات نظر مختلفة، فهي مختلفة لا لأنها تبحث في مجموعات مختلفة من الوقائع facts، وإنما هي تنظر إلى هذه الوقائع من زوايا متعددة، ومن هنا فإنه من الخطأ البين أن نعتقد أن الفرق بين علم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم الحياة أو الفسيولوجيا، وعلم النفس.. ألخ. إنما يرجع أساسا، إلى أنها تبحث في مجموعات مختلفة من الوقائع، فقد تكون الوقائع موضوع الدراسة واحدة، لكن الاختلاف يعود إلى وجهة النظر التي ننظر منها إلى كل علم من هذه العلوم، فقد تتوافر مجموعة من العلوم، كعلم الطبيعة، وعلم الحياة، والفسيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع... ألخ، على دراسة موضوع واحد هو "الإنسان" لكن من زوايا مختلفة، فإذا سقط إنسان من حالق أمكن لعلم الطبيعة أن يدرسه بوصفه كتلة مادية تسقط من أعلى بفعل قانون الجاذبية، وقد يدرسه علم الحياة من حيث ما يحتوي عليه من علميات حيوية، وقد يدرسه علم النفس من داخله، ما فيه من عواطف وانفعالات

ومشاعر.. إلخ. وقد يدرسه علم الاجتماع من خارج من حيث علاقته بغيره من البشر من حيث هو عضو في أسرة، ومواطن في الدولة، أو عضو في جمعية ثقافية أو نقابة مهنية.. الخ. فالمنظور الخاص- أو وجهة النظر المعينة -هي التي تفرق بين هذه العلوم المختلفة وتميز كل واحد منها عن الآخر- بل إن جزءا خاصا في هذا الإنسان قد يدرس من زوايا متعددة، ومن وجهات نظر مختلفة ومتنوعة، خذ مثلا: الحركة الإرادية للذراع إذا ما رفعته إلى أعلى تجد أنه يمكن أن ينظر إليها على أنها مجموعة من تقلصات العضلات، ابتداء من مركز في لحاء المخ (علم وظائف الأعضاء)- أو يمكن أن ينظر إليها على أنها حلقة في سلسلة من الإزاحة، والانتقال، لجزئيات الجسم (علم الطبيعة)، أو خطوة نخطوها لإشباع حاجة معينة نشعر بها (علم النفس) كان أرفع ذراعي لكي ألتقط حبة فاكهة من الشجرة أسد بها ومقى، أو أرفع ذراعي لأصفع بها شخصا اعتدى علي، أو أحيي بها إنسانا في الجانب الآخر من الطريق، إلى آخر هذه التأويلات المختلفة لجزئية واحدة من السلوك.

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول: إن الميتافيزيقا لا تذهب إلى أنها تبحث في مجموعة معينة من الوقائع التي تقع خارج نطاق العلم بل نقول: إنها تبحث هذه الوقائع نفسها التي تشكل هذا النطاق، لكن من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلوم التجريبية ودعواها للقيام بهذا العمل لا يمكن دحضها وتفنيدها إلا بالبرهنة على صحة الزعم القائل بأنه ليس ثمة طريق واضح ومعقول للنظر في وقائع العالم سوى طريق العلم التجريبي، وبالتالي تفنيد جميع الاعتراضات التي توجه إليه.

3. العجز في قدراتنا

قد يسلم البعض، بصفة عامة، بأن المشكلة الميتافيزيقية مشكلة واضحة بذاتها أو معقولة، لكنهم ينكرون قدرتنا على حل هذه المشكلة! فقد يقال: من الجائز أن تكون هناك حقيقة وراء الظاهر، غير أن الملكات أو القدرات البشرية، على أية حال، لا نستطيع أن نعرف عنها شيئا، لأن معرفتنا كلها محصورة في نطاق الظاهر Appearance، أو كما يقال أحيانا: محصورة في نطاق مجموعة الظواهر. Phenomena الموجودة أمامنا، أما ما يكمن خلف هذه الظواهر، فنحن لا نستطيع أن نعرفه، ومن العبث أن نفكر في طبيعته. ومن هنا فإنه ينبغي علينا أن نوجه اهتمامنا إلى اكتشاف

القوانين العامة. واطراد ارتباط الظواهر، ومن ثم نستبعد مشكلة الأساس الحقيقي بوصفها مشكلة لا حل لها. وهذا المذهب هو ما يسمى من الناحية الاصطلاحية باسم مذاهب الظواهر Phenomenalism وله في أيامنا هذه شهرة واسعة. أما من الناحية التاريخية فهو يرجع إلى فهم قاصر للجانب السلبي من فلسفة إيمانويل كانط I.KANT (1724-1804) غير أن هذا المذهب لا يقدم أدلة على ما يقول. كما أن أنصاره يناقضون باستمرار الفرض الأساسي الذي يرتكزون عليه، فهم، مثلا، عندما يذهبون إلى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الحقيقة النهائية، ثم يذهبون من ناحية أخرى إلى القول بأن الحقيقة النهائية هي كل الظواهر التي ترتبط فيما بينها بقوانين عامة، وأن مجرى الطبيعة مطرد، وليس فيه مكان للصدفة أو الاستثناء، عندما يذهبون هذا المذهب فهم يقعون في تناقض واضح. وفضلا عن ذلك فإن افتراضهم ذاته يحتوي على تناقض، فهذه العبارة نفسها: "أننا نعرف الظواهر فحسب" لا معنى لها ما لم نكن قد عرفنا على الأقل قدرا كافيا من الحقائق النهائية، نتأكد منه أنه لا يمكن معرفتها[1]. ومن هنا فإن أصحاب مذهب الظواهر ملزمون بالاعتراف بقضية واحدة على الأقل. تكون بمثابة الحقيقة المطلقة أو النهائية وهي "أنا أعرف" أن كل ما اعرفه أيا كان نوعه هو مجر ظاهر "فحسب" وهذه القضية نفسها. بغض النظر عن قيمتها الفلسفية، تمثل نظرية إيجابية لحو المبادئ الأولى للصدق والكذب، والحق والباطل التي هي الموضوع الخاص الذي تدرسه الميتافيزيقا، وهكذا نجد أن الأدلة التي أريد بها البرهنة على استحالة الميتافيزيقا، تزودنا هي نفسها بدليل لا بأس به على ضرورة البحث الأكاديمي للمشكلة الميتافيزيقية.

---

(1) لاحظ القول بأن "الشيء في ذاته" عند كانط الذي مثلا لا يمكن لنا معرفته هو نفسه قدر من المعرفة مهما كان ضئيلا، ثم القول بأن موجود هو أيضا معرفة. وفضلا عن ذلك كله فإذا كان يستحيل على العقل البشري أن يعرف شيئا عنه، فكيف عرف كانط أنه موجود؟ وهكذا ينهار "الشيء في ذاته" وتتحطم فكرته، وعلى هذا النحو كان استئناف المسيرة بعد كانط. أنه موجود؟ وهكذا ينهار "الشيء في ذاته" وتتحطم فكرته، وعلى هذا النمو كان استئناف المسيرة بعد كانط.

الاعتراض الثاني: الميتافيزيقا عديمة الجدوى

أما الاعتراض الثاني فهو يذهب إلى أنه إذا أمكن أن تقوم للميتافيزيقا قائمة فإنها تظل مع ذلك عديمة الجدوى ولا قيمة لها، لأن العلوم التجريبية بالإضافة إلى تجاربنا العملية في حياتنا اليومية تزودنا بنظرة متسقة عن العالم خالية من المتناقضات.

وفي استطاعتنا أن نرد على هذا الاعتراض على النحو التالي:

أ. هذا الزعم مشكوك فيه إلى حد كبير، لأنه مهما يقال من أصحاب نظريات التبسيط العلمي حين يجهدون أنفسهم في تأليف نظريات ميتافيزيقية للعامة، ولجماهير الناس، فإن الممثلين الحقيقيين لأي فرع من أفرع العلم التجريبي أو الرياضي، متفقون على نحو مطلق، على أن الأسئلة النهائية بصدد المبادئ الأولى إنما تقع خارج نطاق علومهم، وهم لا يفتأون يذكروننا بأن نطاق كل علم يتحدد بمجموعة من الافتراضات المبدئية، وكل ما لا يقع تحت هذه الافتراضات لابد أن ينظر إليه العلم بوصفه مشكلات لا – وجود – لها بالنسبة إليه على الأقل. ومن ثم تحصر الرياضيات نفسها في إطار دراسة المشكلات التي تتعلق بالكم والأعداد، سواء وجدت حقائق أخرى ليست لها هذه الصبغة الكمية أو العددية أم لا. فعالم الرياضة، بوصفه عالم رياضة، لا يطلب منه أحد أن يقول شيئا عنها. فإن وجدت مثل هذه الحقائق الأخرى فإن علمه، وفقا للفروض المبدئية لا يعلم عنها شيئا، فهو أبعد ما يكون عن معرفتها. وتلك هي الحال نفسها مع علم الطبيعة، حتى إذا ما كان يرد إلى علم الحركة Kinematics الخالصة فإنه لا يدرس سوى الانتقالات التي تتضمن أبعاد العمق والزمان، ولا يهمه بعد ذلك أن يبحث فيما إذا كانت هذه الأبعاد تعبر عن حقائق أم لا. أما القول بأن العلوم الجزئية نفسها تزودنا بمجموعة من المعلومات عن الحقيقة النهائية فهو قول تدحضه وجهة نظر المعارضين الذين يؤمنون بوجهة نظر مضادة تقول: إن الحقيقة النهائية لا يمكن معرفتها.

ب. وكما سبق أن رأينا فإن نتائج العلم الطبيعي من ناحية، وكذلك معتقداتنا من ناحية أخرى التي تظهر في مجرى خبراتنا العلمية في الحياة اليومية المألوفة، وما يتشكل منها في تعاليم الشعراء والدين غالبا ما يتخذان شكل العداء العنيف، إذ

يقف كل منهما تجاه الآخر موقف الخصومة الحادة. "فالعلم" فيما يبدو يسير في اتجاه، بينما تسير أعمق خبراتنا الأخلاقية والدينية في اتجاه آخر، ومن ثم لا نستطيع أن نجد مفرا من طرح السؤال عما إذا كان التناقض بينهما مجرد ظاهر فحسب، أعني مسألة ظاهرية، فقط، أم أنه تناقض حقيقي؟ وإذا افترضنا أنه تناقض حقيقي، فما هي درجة الثقة التي يمكن أن نوليها لكل من هذين التيارين المتعارضين؟ وبدون الدراسة الجادة للميتافيزيقا فإنه لن يكون من الممكن الإجابة عن هذا السؤال.

ج. إذا افترضنا على أحسن الفروض، أن مثل هذا التناقض لا وجود له، وإنما العلم والخبرة العملية يقدمان معا نظرية متسقة ونهائية عن العالم، فإن ذلك لن يفهم إلا بعد أن نعرف الخصائص العامة للحقيقة النهائية، وبعد أن نشبع أنفسنا بتحليل دقيق لهذه الحقيقة على نحو ما تتصور العلوم الجزئية، أما قبل ذلك فليس لنا الحق في أن نفترض صدق نظريتنا هذه عن العالم. وإذا ما اتضح لنا أن الميتافيزيقا لا تقدم لنا في النهاية فكرة جديدة عن طبيعة الحقيقة، وإنما هي تؤكد فقط الفكرة القديمة فإننا سنظل كميتافيزيقيين أصحاب محمدة نحمد عليها، وهي أننا نعرف أنه كان علينا فيما سبق أن نقوم بعملية حدس فحسب.

الاعتراض الثالث: مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير

أما الاعتراض الثالث الذي يتهم الميتافيزيقا بأنها لا تتقدم، فإنه يمكن تفنيده عن طريق دراسة دقيقة لتاريخ الفلسفة، فلاشك في أن مشكلات الميتافيزيقا، بمعنى ما، واحدة على الدوام، غير أن ذلك يصدق أيضا على مشكلات أي علم آخر، وإن كانت المناهج التي تعالج بها هذه المشكلات ومدى كفاية الحلول التي تقدم لها تتغير من عصر إلى عصر، في تطابق وثيق مع التطور العام للعلم، ولقد كان لكل تصور ميتافيزيقي عظيم أثره القوي على التاريخ العام للعلم، والعكس صحيح أيضا. فإن كل حركة علمية مهمة قد أثرت في تطور الميتافيزيقا. ومن ثم فقد كان لإحياء العلم الآلي Mechanical Science والتقدم العظيم الذي تم إحرازه في هذا الفرع من أفرع المعرفة – أثره في فلسفة القرن السابع عشر، بل إنه هو الذي يحدد سمات هذا القرن أكثر من المنهج الفلسفي ونتائج فلسفة ديكارت. ولقد تأثرت ميتافيزيقا ليبنتز

G.W.leibniz (1646-1716) بعمق، بمؤثرات علمية مثل ظهور حساب التكامل والتفاضل، ومعرفة أهمية "قوة المقاومة – VIS VIVO" في علم الحركة، ومعرفة الاكتشافات المعاصرة التي قام بها "روبرت هوك" في علم الحركة[1]، وإذا ما وصلنا إلى عصرنا الحاضر وجدنا أن التفكير الميتافيزيقي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر،كان يدور باستمرار حول فكرتين علميتين هما: "بقاء الطاقة" و"أصل الأنواع" إن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يستطيع إذا أراد (وهو لا يريد إذا استطاع) أن يهرب من مهمة تقدير الآثار التي تحدثها النظريات العلمية في عصره على تصوراتنا النهائية حول طبيعة العالم ككل، فأي تقدم أساسي في العلم يدعونا إلى إعادة التفكير في المشكلات الميتافيزيقية القديمة ودراستها من جديد على ضوء المكتشفات الجديدة.

وقد عرض إدروين آرثر بيرت في كتابه الشهير: "الأسس الميتافيزيقية لعلم الطبيعة الحديثة" للفكرة التي تقول: إن هناك أساسا ميتافيزيقيا للعلم، عارضا الأفكار التي اعتمد عليها تطور علم الطبيعة الحديث بصفة خاصة، فهو يرى أن وجهة النظر عن العالم في أي عصر يمكن اكتشافها بطرق شتى، غير أن أفضل هذه الطرق أن نتعرف على المشكلات الفلسفية السائدة في ذلك العصر، لأن الفلاسفة لا يستطيعون تجاوز أفكار عصرهم. فإذا أخذنا وجهة النظر الحديثة عن العالم وتساءلنا عن أهم مشكلات شغلت الميتافيزيقيين في ذلك العصر لكانت الإجابة: أنها "مشكلة المعرفة" بلا منازع، فقد كانت هي التمهيد الضروري لظهور نظرة جديدة تختلف عن نظرة العصور الوسطي: "من ثم فإننا نستطيع أن نقول: إن الاحتلال الإبستومولوجيا للمركز الرئيسي في الفلسفة الحديثة لم يأت عرضا، وإنما هو نتيجة طبيعية جدا لفكرة لا تزال متغلغلة واعني بها تصور الإنسان نفسه، ولعلاقته بالعالم من حوله، فلم تكن مشكلة المعرفة مسيطرة على الفلاسفة في العصر الوسيط، لأن العالم الذي يسعى الذهن البشري إلى فهمه عالم واضح. وإن كانت الصورة النهائية التي يشكلها أي عصر من

---

(1) روبرت هوك R. HOOKE(1635-1703) عالم كيمياء إنجليزي كان رائداً في علم النبات، أول من أكتشف الخلية الحية في النبات، ووضع قانون هوك عن الجسم المرن الذي يتناسب طرديا مع القوة المستخدمة.

طبيعة العالم هي أهم الأسس التي يقوم عليها فكره، بل هي الأساس الميتافيزيقي لتصور الطبيعة في العصور الوسطى؟ وكيف تغير بظهور ميتافيزيقا الفكر الحديث؟!

كانت الأفكار التي تتألف منها هذه الصورة في العصور الوسطى تتلخص في أن الإنسان يشغل مكانا مرموقا وبارزا في الكون بكل ما تحمله الكلمة من معنى، بل كان يعتقد بناء على ذلك – أن عالم الطبيعة بأسره خاضع له تابع لغائيته ومصيره، والتقت عند هذه الفكرة حركتان عظيمتان هما: الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي – المسيحي وتغلغل اعتقاد عميق يقول: إن الإنسان بآماله ومثله العليا هو أكثر الوقائع أهمية في هذا الكون.

وكانت هذه النظرة هي الأساس الكامن خلف فيزيقا العصر الوسيط، فعالم الطبيعة بأسره لم يوجد إلا من أجل الإنسان وهو حاضر حضورا مباشرا واضحا وضوحا تاما أمام ذهنه، ومن ثم فإن المقولات التي كان يفسر في إطارها هذا العالم لم تكن مقولات: الزمان والمكان، والكتلة والطاقة... ألخ، بل كانت المقولات: الجوهر، والماهية، والمادة، والصورة، والكم، والكتلة والطاقة..إلخ، وهي مقولات تخضع خضوعا مباشرا لملاحظة الإنسان في تجربته الحسية بالعالم كما كان يعتقد أن الإنسان إيجابي نشط في تقبل المعرفة في حين أن الطبيعة سلبية متقابلة، ويضربون المثل برؤية الإنسان لموضوع ما، فإن ذلك يدل عل أن شيئا ما يخرج من العين إلى الموضوع ولا يخرج من الموضوع إلى العين، وبالطبع ما هو حقيقي عن الأشياء هو ما يمكن أن يدركه الإنسان على نحو مباشر أو إذا كانت الأشياء تبدو مختلفة فالسبب أنها جوهر مختلفة، فالثلج، والماء، والبخار جواهر، وكذلك الحرارة، والبرودة، وكانت المعضلة المحيرة الشهيرة وهي كيف يمكن الماء أن يكون حاراً وبارداً، تمثل مشكلة حقيقية في فيزيقا العصر الوسيط، لأن الحرارة والبرودة جوهران متمايزان فكيف يمكن أن تكون للماء خواص الحرارة والبرودة معا؟!! وقل مثل ذلك في الخفيف والثقيل وهي كلها كيفيات يدركها الإنسان على نحو مباشر.

وقل مثل ذلك في الجانب الغائي، فتفسير الأشياء بالغرض البشري كان تفسيرا حقيقيا أكثر من تفسيرها في إطار السبب الكافي الذي يفسر ارتباط الأشياء بعضها ببعض، فالمطر يسقط لأنه يجعل قمح الإنسان يزدهر، واستخدمت التشبيهات المستمدة

من النشاط الغرضي بحرية، فالأجسام الخفيفة كالنار، مثلا تتجه إلى أعلى، إلى مكانها المناسب، أما الأجسام الثقيلة كالماء والتراب فهي تتجه نحو المركز إلى أسفل.

ترتب على هذا التصور الميتافيزيقي أيضا التسليم بأن مسكن الإنسان – أعني الأرض – لابد أن يحتل مركزا مرموقا بدوره، فكانت هي المركز الذي تدور حوله الشمس وبقية الأجرام السماوية، مما عبرت عنه بوضوح النظرية البطلمية في الفلك، ولا نريد أن نطيل في ضرب الأمثلة، إذ يكفي ذلك لتوضيح أن العلم في العصر الوسيط كان يعتمد على تصور ميتافيزيقي أو افتراض سابق هو أن الإنسان بوسائله وحاجاته هو الواقعة الحاسمة في هذا الكون.

ثم جاءت العصور الحديثة فتغيرت الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى البيئة المحيطة، وإلى العالم بأسره، وقد تم ذلك بفضل عوامل كثيرة منها: الثورة التي حدثت في عالم التجارة والاقتصاد، فكانت الرحلة الطويلة عبر أراضي المعمورة، وبحارها، وما صاحب ذلك من كشوف جغرافية، ومنها الثورة الدينية التي قادت "مارتن لوثر" ضد الكنيسة والتي سبقت إعلان نظرية الفلك الجديدة التي جاء بها "كوبرنيكس" ومنها ظهور الطباعة التي ساهمت بنصيب كبير في نشر المعارف، ومنها الاهتمام بالرياضيات التي تعتمد على الاستنباط العقلي بدلا من الاعتماد على الحواس في الملاحظة المباشرة والاعتماد على الكيفيات... إلخ، كل ذلك أدى إلى ظهور مجموعة من الأفكار الجديدة التي شكلت أساسا ميتافيزيقيا جديدا. فلم تعد هناك مفاضلة بين عنصر وعنصر، بل أصبح الكون كله يتألف من مادة واحدة، ولم تعد للإنسان مكانة متميزة ولا وضع مرموق. ومن ثم تخلى الفلاسفة عن التصور الغائي لسير الحوادث الطبيعية، وانتشرت الفكرة الآلية الصارمة. ولم تعد الأرض جرما متميزا لأنها مقر الإنسان بل تساوت مع الأجرام السماوية الأخرى – في الوقت نفسه لم تعد "روما" مدينة متميزة – وكانت كذلك بوصفها مركزا دينيا مرموقا ومقر البابا لفترة تزيد على ألف عام، بل تساوت معه مدن أخرى مثل لندن وباريس.

وهذا يفسر لنا لما كانت مشكلة "نظرية المعرفة" أساسية في الفلسفة الحديثة، ولماذا جذبت المفكرين ودفعتهم للقيام بمجهودات ميتافيزيقية كانت تزخر بها كتب الفلسفة

الحديثة؟ السبب هو الحاجة إلى وجود تصور جديد لطبيعة الإنسان ولمعرفته بالعالم من حوله: فدراسة الطبيعة، ومشكلة المعرفة يشكلان تمهيدا ضروريا لأية مواجهة ناجحة للموضوعات النهائية الأخرى.

الفصل الأول

فلاسفة ميتافيزيقيون

افلاطون

أرسطو

ديكارت

كانط

هيجل

شوبنهاور

الفصل الأول

فلاسفة ميتافيزيقيون

افلاطون

ثمة ارتباط وثيق بين رؤية أفلاطون الأخلاقية ورؤية سقراط أستاذ أفلاطون الذي أنشغل بعالم الأخلاق، وابتعد عن الكسمولوجيا، يبحث عن المفاهيم الأخلاقية الثابتة والمطلقة ويسعى إلى معرفة المبادئ الدائمة التي توجد خلف الظواهر المتغيرة، لأن ما يتغير لا يمكن أن يكون حقيقة، والعلم عنده هو البحث عن الكلي وراء جزئياته، لأن ما يتغير لا يكون علما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إن العلم لابد أن يتصف باليقين الذي لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، وهذا واضح في قوله لهيبياس، وهو يحاوره "لو سألك سائل عن الأمور التي تعرفها كأحرف الهجاء مثلا ما عدد الحروف في كلمة سقراط؟ هل ستخبره أحيانا بشيء وأحيانا بشيء آخر؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد: هل العشرة ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال".

صحيح أن سقراط كان دائم البحث عن تعريف للمفاهيم والأخلاقية الشائعة: كالتقوى، والعدالة، والشجاعة، والخير، والفضيلة.. الخ، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئا، فما يهمنا هو أن عالم الأخلاق عنده قد انشطر شطرين: عالم ظاهر، وهو ما يراه من سلوك جزئي متغير، وليس ذلك هو الحقيقة. ثم عالم كامن وراء هذا السلوك الجزئي المتغير، وهو ساكن ثابت لا يتغير وهو عالم الحقيقة، ولما كانت الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة الأخرى لزم أن يكون عالم الحقيقة واحدا بالضرورة.

ونفس هذا الفكرة نجدها واضحة عند أفلاطون الذي كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير، ولهذا فهو غير حقيقي، لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير كما كان يقول الأيليون، وهي كلية كما كان يقول سقراط، ومعنى ذلك أن المعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير، بل يصل إليها العقل وحده الذي

يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل ideas ولهذا قيل: إن المساهمة الحقيقية لأفلاطون في مجال الميتافيزيقا إنما يكمن في نظريته عن المثل ولقد تأثر أفلاطون في مجال الميتافيزيقا إنما يكمن في نظريته عن المثل ولقد تأثر أفلاطون في نظريته هذه بفكرة أستاذه سقراط الذي كان يبحث عن التصورات الكلية في عالم الأخلاق، لكن أفلاطون سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعا، والتي تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هي "المثل" ومثال الشيء هو الطبيعة، فيشمل حقائق نبحثها مستعينين بأشياء الطبيعة وصورها (أي بالقسم الأول) فها هنا نبدأ بالفروض ونسير لا في طريقنا إلى المبدأ الأول: بل نسير إلى النتائج التي تتولد عن تلك الفروض، ثم هو يشمل كذلك حقائق النفس حين تبدأ من الفروض لا هابطة إلى النتائج، بل صاعدة إلى المبدأ الأول...."

وهكذا يقسم أفلاطون الوجود أربعة أقسام: **القسم الأول** (عالم المحسوسات) وينقسم قسمين: عالم الظلال والخيالات والانعكاسات... الخ، ثم الأشياء الجزئية المحسوسة نفسها، أما **القسم الثاني** (عالم المعقول) فينقسم إلى الموجودات الرياضية وعالم المثل، ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هي: الوهم، والظن، والفهم، والعقل، ويمكن أن نقول بصفة عامة إن العالم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن العالم المعقول تقابله معرفة العقل، ومعنى ذلك أن المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينية، وإنما هي ظنية أو تخمينية، لأن موضوعها، وهو العالم المحسوس، متغير، مع أن المعرفة هي الحقائق التي لا تتغير كما يبين الأيليون وسقراط من قبل، ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده وهي قسمان: المعرفة التي يأتي بها الفهم، وهي المعرفة الرياضية، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية، إلا أنها أقل من المعرفة التي يأتي بها العقل الخالص، أعني المعرفة المثل، ذلك لأن عالم الرياضية يبدأ من فروض، فهو يقول: إفرض أن أ ب ج مثلث قائم الزاوية.. الخ، ثم استنتج ما يؤدي إليه هذا الفرض من نتائج، لكنه لا يقيم الدليل على وجود الموضوعات الرياضية سواء أكانت حسابية أو هندسية، إنه يفترض وجود المكان، والعدد، والسطح، والمثلث، والدائرة.. الخ، ولا يصل إلى المبدأ الأول الذي يقوم عليه. أما الفيلسوف فهو وحده الذي يصل إلى حقيقة هذه الفروض عندما يصل

بفكره إلى عالم المثل الذي يشمل الأفكار العقلية الخاصة لجميع الموجودات الحسية والعقلية في آن معا مستخدما ما يسميه أفلاطون بالمنهج الجدلي Dialectical method وهو يرى أن للجدل طريقين هما:

الجدل الصاعد، والجدل الهابط، فالإنسان يلاحظ الجزئيات، ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينها، أي أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها. ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة، وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد، إلى الأنواع: إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير الذي يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس، ويضفي على المعقولات هذا الضوء – الذي به تكون مرئية – والحرارة التي تكسبها الحياة ورؤية الخير هي رؤية مباشرة، أو حدس عقلي، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت، لأن معرف الخير هي هدف كل العلوم الجزئية، ومنها نصل إلى النظرة الكلية، أو النظرة الفلسفية لكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط بها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها، ثم إلى الأفراد التي يشملها كل نوع..وله أن يسير في هذا الهبوط على منهج التحليل، أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل.

علينا أن نلاحظ هنا عدة أمور أهمها:

1. إن التفرقة بين الظاهر والحقيقة appearance and reality أو بين الحس والعقل مازالت قائمة، بل أصبحت أكثر وضوحا وأشد اتساقا مما كانت عليه من قبل.
2. الحواس تعطينا عالم الظاهر، أما العقل فهو الذي يؤدي بنا إلى عالم الحقيقة، فالمعرفة إذن عقليا أساسا.
3. الحقيقة كليا، وهي المثال الذي هو الأساس، وكل ما في العالم ليس سوى محاكاة له.
4. عالم المثل يتكون من مجموعة من الحقائق الموضوعية المستقلة عن الإنسان الذي يدركها، وهي لا تخضع لزمان أو مكان.

5. من الواضح أن عالم الظاهر أو العالم الحسي يعتمد على عالم المثل، فالثاني هو حقيقة الأول، في حين أن عالم المثل لا يعتمد على شيء خارجي. إنه الحقيقة في ذاتها ولذاتها.
6. معنى ذلك – وتلك نتيجة مهمة – أن الأساس الذي يعتمد عليه العالم الحسي هو المثل، أعني الكليات العقلية الخالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر، إذن الأساس المطلق العام هو الفكر، وذلك هو الأساس الذي ترتكز عليه الفلسفة المثالية.

****

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن. وتتلخّص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الألهة والحقائق؛ وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المثل، ومن ثمّ عوقبت النفس لسبب ما، فحلّت في جسد في هذا العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل، فأصبح هذا الجسد حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل، ولذلك كانت مقولته الشهيرة (البدن سجن النفس). هذا المفهوم قاد أفلاطون إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان، وتم التوليد بالحوار ولهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المحاورات.

انطلاقاً من مفهومه هذا يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان، كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة، وأن يرضى من ذلك بما يحقّق استمرار الحياة، وفي المقابل يلتفت كلياً إلى النفس ليزكّيها ويطهّرها ولا يكون ذلك إلاّ بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة، فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إحداهما بالأخرى، وبالتالي فإن من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولاً، فباقتران الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية وأفضل العلوم ما تولّد بالحدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار.

هذا المفهوم الأفلاطوني لمعرفة القيم والمعلومات يستند إلى نظريته في أنه كان للنفس حياتها السابقة في عالم المثل، والنفس عنده تحتفظ بالحنين إلى النظام السائد في عالم المثل، وطريق السعادة والحكمة عنده (يقوم على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى المادية والجسدية، لأجل العودة بالروح إلى طبيعتها الأصلية، وتحقيق السيادة – في

داخل الروح وفي المجتمع - للفضيلة، التي هي ليست سوى صورة المقـاييس العلويـة المتمركزة حول مثال الخير والتي ينظمها مثال العدالة).

تأسيساً على ما تقدم يرى أفلاطون أنـه مـن واجـب الإنـسان، كـي يحيـا حيـاة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد، وأن يرضى من هذه الحاجات البدنية بما يحقق استمرار قوام البدن، وأن يـصبّ اهتمامـه بالمقابـل إلى الـنفس يزكّيهـا ويطهّرهـا، ولا يكون ذلك إلاّ بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة. هذا المنهج قد يجعل النفس تتحرّ من سجنها الجسد في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المثل، وتحيـا حيـاة الفـضيلة الشبيهة بتلـك الحيـاة الأولى الـتي سـتكون بعـد المـوت؛ أي الحيـاة المنزّهـة عـن عـالم المحسوسات والشهوات والغرائز.

النفس إذن في صراع دائم لكي تكسر الحاجز الكثيف المتمثّـل بالجـسد، ولكـي تتخلّص من سجنها في هذه الحياة. في هذا يقول أفلاطون: (أليس التطهير بالذات هـو ما تقول به السنّة القديمة حقّـاً؟ أي وضـع الـنفس بعيـداً عـن الجـسد بقـدر الإمكـان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهـات الجـسد، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحالية تماماً كما تعيش في الظروف المستقبلية، منفـردة في نفسها، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحلّلت من قيوده).

فلسفة الأخلاق عنده تنطلق إذن من نظرية الثنائيـة بـين الـنفس والجـسد، وأن الإنسان عليه أن يكون زاهداً بمطالب الجسد، لا بل عليه أن يقمعها ويتجاوزها ليحقّق إنسانيته الفاضلة عن طريق الحكمة، والشوق الدائم إلى الاتـصال بالحقـائق الأزليـة في عالم المثل. ولذلك يجب أن يكون الموت طموحاً عنـد الحكـيم الفيلـسوف، ويجـب أن تكون السمة الأساسية للفيلسوف هي ذلك العمل الجـادّ المتواصـل مـن أجـل تحقيـق عملية فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه.

الموت هو محطة انفصال النفس عن سجنها، وفيه تتحقّق للنفس الفـضيلة الحقّـه اللائقة بها، ولذلك نرى (الذين يـشتغلون بالفلـسفة بمعناهـا الحقيقـي يتـدرّبون علـى الموت، وأن يكون الإنسان ميّتاً يكون اقلّ رهبة لديهم من بقية الناس... أليس الرجـل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الّذي لا يحبّ الحكمة ولكنه يحبّ الجسد؟).

وفق هذا المفهوم نرى أن أفلاطون قد رأى خير النفس وفضيلتها في خلاصها من سجنها البدن، ولذلك (اقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحسّ وشؤونه إلى هدوء التأمل الفلسفي، وإذا صح كانت الفلسفة - أي معرفة المثل - هي المقدّم الوحيد للخير الأقصى). الفلسفة هي المقدمة للخير الأقصى، ولسيادة عالم القيم، ولكنها ليست كافية وحدها، وهنا يخالف أفلاطون أستاذه سقراط، فلقد اعتبر سقراط الحكمة والمعرفة طريق تحقيق الفضيلة، بينما أفلاطون يقول بأن الخير والفضيلة يحتاجان إلى الحكمة مقترنة بعمل تكون الإمرة فيه للنفس وليس للبدن.

المعارف يمكن نقلها من عقل إلى آخر بالتعليم المستند إلى البراهين والأدلة، ولكن الفضيلة تحتاج إلى علم مقترن بموقف، وقدرة على ضبط الجسد وإزالة كل الحواجز عن طريق تطهير النفس. (إنّ العلم وحده لا يكفي لكي يصبح المرء فاضلاً، فقد يعرف الإنسان الشرّ ويأتيه ويعرف الخير ولا يفعله. وإنما لا بدّ بجانب العلم بالفضيلة أن يؤمن الإنسان بها ويزيل العقبات التي تعترضها كالبيئة الفاسدة والقدوة السيّئة). فالفضيلة إذن ليست علماً. فحسب بل لا بد لهذا العلم بحقيقة العلاقة بين النفس والجسد، أن يقترن بمعرفة موقع كلّ منهما حيال الآخر، وإعطائه دوره الذي أعدّته له الطبيعة. لأنه عندما يجتمع النفس والجسد، فإن الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة، وعلى الأولى الأمر والسيادة.

إن تحقيق الفضيلة يكون بإخضاع الجسد لسيادة النفس وأوامرها، أما إذا تمّ العكس فأخضعت النفس لنزوات البدن، فإن ذلك يؤدي إلى انتشار الفساد وتعميم الرذيلة. فمن أراد نصيباً من الفضيلة في هذه الحياة، ما عليه إلاّ اعتماد الفكر الملزم للحسّ، والنفس المتسلّطة على البدن بما تمتلك من حكمة.

إن هذه الحال من السلوك لن يتوصّل إليها إلاّ القلّة ممن سلكوا طريق الفلسفة، وعرفوا كنه حياة الإنسان، وعلموا أن الحياة الأخرى في عالم الحقائق بالذات والآلهة هي الهدف، وفي ذلك تحرير للنفس، ولذا فإن (نفس الفيلسوف الحقّ تفكّر بأنه يجب عليها ألا تعارض تحريرها، وهكذا تنأى عن الملذات كما تنأى عن الرغبات والآلام والمخاوف بقدر ما لديها من قوة).

الفضيلة عند أفلاطون هي - كما اتضح - زهد تتساوى فيه بنظر الإنسان الملذّات والآلام، فالتخلّص منهما هو السبيل إلى السعادة. وحياة الزهد والنسك هذه قد يحياها أناس ليسوا من الحكماء والفلاسفة، وهم طيّبون، قد طهّروا أنفسهم من الانحدار إلى عالم الحسّ والشهوة، وهؤلاء حكماً لهم فضل في الحياة أرقى بكثير ممن أخضعوا النفس للبدن، ولكنهم مع ذلك لا يبلغون مكانة الفلاسفة.

إن المكانة الفضلى هي للفلاسفة الذين اتجهوا إلى البحث عن الحقيقة عن طريق النفس، وأهملوا كلّيّاً ملذّات الجسد، إن الفلاسفة بهذا المعنى تكون حياتهم استعداداً للموت الذي يخلّصهم نهائياً من رغبات الجسد، وهذا ما يتيح لهم بلوغ الحقائق بالذات في عالم الخلود، وفي تحقيق السعادة الحقيقية.

تأسيساً على ما تقدّم يكون من واجبنا (ألاّ نبيع الفضيلة أو نفرّط في شيء منها بأي ثمن من هذه الخيرات الدنيات مهما ظنّه غير الحكيم عالياً، كما لا يجوز أن نخشى الموت أو نرهبه ما دامت الروح لن تموت، بل يجب انتظاره في شجاعة واستقباله في غبطة، ما دامت غاية الحكيم هي التخلّص من الجسم).

ولأن كلّ الناس ليسوا فلاسفة ويدركون جوهر الفضيلة فيختارونها عن تفكير ورويّة كيف يمكننا إذن أن نصلح المجتمع وننقذه من الرذيلة؟ الحلّ هو بتنصيب الفلاسفة حكّاماً وقادة، لأنهم يتمتّعون بصفات ومؤهلات تجعل منهم أناساً صالحين ليكونوا قدوة لأبناء المجتمع عامة.

عند أفلاطون لا تصلح المجتمعات إلاّ إذا حكمها الفلاسفة وتفلسف حكامها؛ أي أداموا النظر العقلي. ولذا يمكننا أن نميّز بين نوعين من الفضيلة: فضيلة تكون للفلاسفة عن تعقّل، وأخرى عامة للناس تمارس بالسلوك ونعرفها بمراقبة الظواهر الأخلاقية الشائعة في المجتمع، والتي تعدّ فضائل بالمعيار الأخلاقي. نستنتج من ذلك أن (الفضيلة بمعناها الفلسفي تقوم على العقل، وتفهّم المبدأ الّذي تعمل على أساسه. إنّها الفعل الذي تحكمه مبادئ عقلية، أما الفضيلة بمعناها الشائع فهي الفعل الصواب الّذي يقوم على أسس أخرى: كالمعروف، أو التقاليد، أو العادات أو الدوافع الطيّبة...). الخ.

إن نوعي الفضيلة يفرضان على الإنسان أن يقدّس الحكمة والحكماء، لأن من يريد أن يكون فيلسوفاً حاصلاً على الفضيلة بمعناها الخالص، عليه أن يواظب على العلم والتعليم حتى يتحقّق له ذلك، ومن أراد معرفة الفضائل للعمل بموجبها عليه أن يكتسب العلم والمعرفة، وأفلاطون يوصي هذا الإنسان قائلاً له: (لا تكن حكيماً بالقول فقط، بل وبالعمل). ويوصيه كذلك: (أحب الحكمة وأنصت للحكماء واطرح سلطان الدنيا عنك).

والإنسان الذي يريد أن يكون فيلسوفاً فاضل النفس، مترفّعاً عن المادّيات، ساعياً إلى الاتصال بعالم الحقائق، عالم الفضيلة، ما عليه إلاّ أن يجعل من نفسه رقيباً ذاتياً يزن له أعماله، ويقوم بمحاسبته على كل فعل يقوم به. لأن الإنسان مهما كانت معرفته والتزامه قد تزلّ به قدمه إن لم يجعل الرقابة على سلوكه من درجة عالية حتى يستطيع أن ينزّه نفسه، ويزكّيها، ويرقى في معارج الكمال. لذا يوصي أفلاطون من طمح إلى الفضيلة قائلاً له: (لا تنم حتى تحاسب نفسك على ثلاث: هل أخطأت في يومك؟ وما اكتسبت فيه؟ وما كان ينبغي أن تعمله من البرّ فقصرت فيه؟).

بعد هذا المفهوم العام للفضائل وكيفية اكتسابها عند أفلاطون سنمرّ على مفهومه لبعض الفضائل التي تناولها في كتاباته.

أول هذه الفضائل الحبّ الذي يعوّد الإنسان على رابطة الصداقة مع غيره من أبناء المجتمع، ويجعله متميّزاً بقيم نبيلة هي مفتاح تحقيق الفضائل الخلقية، خاصة وأن العلاقة بين البشر ليست قائمة على أساس طبيعي عضوي، وإنما على أساس القيم الأخلاقية وفي مقدمتها المحبة.

وقد نبّه أفلاطون من بعض المحبين الذين يسيؤون استخدام مشاعر الحبّ، فتراه لا يبني حبّه على قواعد سليمة، ولا يخضعها لمعايير ثابتة، وإنما يجعلها مرهونة برضى أو عدم رضى محبوبه، فتصبح في هذه الحالة خاضعة للأمزجة والمصالح مما يفسد هذه الفضيلة؛ الحب، ويفقدها قيمتها.

عن هؤلاء يقول أفلاطون: (من عادة المحبّين أن يبالغوا في الثناء على كلام المحبوب وأفعاله حتى ولو جانب الصواب إما خوفاً من إثارة كراهيته، وإما لأنّ شهوتهم تضلّل أحكامهم. وتلك هي نتيجة الحب، فهو إما أن يؤدي إلى حزن

الفاشلين على أمور لا تهمّ عامة الناس، وإما أن يؤدي بالمحظوظين فيه إلى امتداح ما لا ينطوي على أية قيمة حقيقية، وننتهي من كل هذا إلى أنه أولى بنا أن نشفق على هؤلاء المحبّين لا أن نحسدهم).

الحب يتحول إلى هذا النمط إذا ما كان بداية طريق العشق الذي هو علاقة خاصة بين الشخصين صاحبي العلاقة، لأن القيمة الأساسية للحب بأن يتجاوز الخاصة الـتي لا تهمّ إلاّ أصحابها إلى علاقة حب تسود المجتمع كلّه، وتكون للناس جميعاً.

أما السير في علاقة الحب بشكل ثنائي على طريق العشق فهو غير مجـدٍ، وآخـره ندم وأسف، فعلاقات العشق لا تنتج ما يفيد في العلاقات المجتمعية وإنما تقتـصر علـى إرضاء بعض الأهواء، والنزوات الخاصة، والتي سـرعان مـا تـضعف العلاقـات بعـد انقضائها.

فالعشق أمر لا عقلاني تحركه الشهوة، ومصلحة العاشق مع معشوقه، ما يحـوّل طرفي العلاقة إلى حالة أنانية مفرطة، فيصل العاشق لدرجة (يتمنـى أن يفقـد معـشوقه أعزّ ما يملك وأقيم وأغلى ما لديه سواء أكان أباً أم أماً أم قريباً أم صديقاً. ويصرّ على منعه من الاتصال بهم لكي يزداد نصيبه من الاستمتاع به).

لعلّ خطورة العشق أنه علاقة تقوم على قضاء الشهوة والاستمتاع، فـإذا مـا تمّ الإشباع، أو خفّت الحاجة إليه، وبدأت حالـة التفكّـر والعقلانيـة، تـرى أن العلاقـات سرعان ما تتبدّل، وتتدهور بسرعة يفاجأ بها المحيطون بالعاشقين.

فالعشق في حال توقد ناره يعطّل البصيرة، فإذا ما حان وقت المسؤوليات المترتبة على العلاقة بدأ العاشقان بـالتهرّب، خاصـة عنـدما يلمـسان أن عـشقهما كـان دون قواعد واضحة في العلاقة. ولذلك كثيراً ما تنتهي علاقة العشّاق بالصورة التي وصفها فيها أفلاطون بقوله: (فإذا حان وقت وفاء الوعود فسرعان ما يفاجـأ المعـشوق بتبـدّل العاشق وبتغيّر قدرته وإرادته على السّواء. فهاهما العقل والاتزان قد حلاّ محلّ العشق والهوس، وها هو قد انقلب شخصاً آخر).

على ضوء ما تقدّم يكون مـن واجـب النـاس أن يبنـوا العلاقـات بيـنهم علـى أساس إنساني، وليس على أساس مادي شهواني، لأن الشهوة آنيّـة متقلّبـة الأطـوار،

والعلاقة التي تقوم على أساس الفضائل والقيم تتصف بالثبات ولهذا ينصح كل الناس، بمن فيهم الذين يحضّرون للزواج أن يبنوا علاقتهم على أساس عقلاني - فكري، وليس على أساس العشق والشهوة.

فالعلاقة القائمة على الحكمة والتفكّر تجعل السلوك بين المحبّين متزناً مما يجلب السعادة، ويمكن وصفه بالقيم الأخلاقية الخيرة، وأما نقيض هذا النوع من العلاقة فإنه يقود إلى الإفراط في اللذة الحسية فينتهي إلى الرذيلة، ولذلك قال أفلاطون: (إن تغلّب الرأي الذي يسعى إلى الخير وفقاً للعقل فإن الحال الغالبة تسمى اتزاناً، أما إذا تغلّبت الشهوة غير العاقلة التي تقود إلى اللذات سميت الحال الغالبة إفراطاً).

تبقى الحكمة في كل الأحوال هي طريق ضبط الشهوة في حال الإثارة، وهي سبيل تزكية النفس وتخليصها من سجن البدن لتحقق الاتصال بعالم الحقائق، وتتسامى فوق عالم الحس. أما الشهوة فإنها إذا غلبت على إنسان معيّن، فإنها تحرفه عن استقامته، وتزيد في سجن النفس وإبعادها عن مكانتها الطبيعية.

(إن الشهوة غير العاقلة عندما تسيطر على الرأي المستقيم فإنها تطلب اللذة الصادرة من الجمال وتزداد قوّة عندما تجتمع بالشهوات الأخرى التي من فصيلتها، والتي جمال الأجساد موضوعاً لها وتنتصر باتجاهها إليه، وتسمّى من قوة اندفاعها إليه (Rhome)، أسمى العشق).

بعد هذا العرض لبعض آراء أفلاطون في فلسفته الخلقية، نخلص إلى القول: رغم أن أفلاطون نقلنا إلى حقائق ما ورائية في عالم المثل إلاّ أنه وصل من تمييزه بين النفس والبدن إلى أمور مهمة في علم الأخلاق، أولها ذلك التركيز على إغناء النفس بالحكمة والمعرفة، وإعطائها السلطة على البدن، يضاف إلى ذلك قوله بعدم الإفراط في الاهتمام بالجسد والشهوات، بل يقول في وصيته لتلميذه أرسطو: (كثّر عنايتك بغذائك يوماً بعد يوم؛ أي لا تدّخره).

وثانيها ذمّه لعلاقات العشق القائمة على الشهوة والاستمتاع، وأن البديل هو العلاقات القائمة على أساس حكيم، وبإمرة النفس وليس البدن، وتركيزه على أهمية اقتران معرفة الفضائل الخلقية بالعمل والتطبيق.

وأخيراً تتجلّى أهمية أفلاطون في فلسفة الأخلاق عندما أكثر من الحديث عن القناعة، وضبط الرغبة إلى اللذات الحسية، لا بل الترفّع عن ما في هذه الدنيا من سعادة ناتجة عن اللذات الحسية، والسعي بتزكية النفس، وإدامة الفكر والتأمل إلى السعادة الحقيقية بالاتصال بالعالم الآخر. إن هذه المقولات والمفاهيم هي التي رسمت طريقاً جديداً للحكماء يبعدهم عن الرذيلة، ويحقق لهم الفضيلة، إنه طريق الزهد والانصراف عن مطالب البدن.

أرسطو

1. الفلسفة الأولى، فلسفة ما بعد الطبيعة

لقد عالج أرسطو (384 – 322 ق. م) موضوعات الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة تحت اسم الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، فهو يعد المصدر غير المباشر لكلمة الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة التي أطلقها أندرو نيقوس الرودسي - في ثنايا تصنيفه وشرحه لمؤلفات أرسطو- على مجموعة أبحاثه عن الوجود بوجه عام، والتي جاء ترتيبها بعد المؤلفات التي تعالج الفيزيقا أو علم الطبيعة. حيث احتار أندرونيقوس على تسميتها، فأطلق عليها مؤقتا اسم ميتا Meta أي ما بعد، وفيزيقا Physics أي علم الطبيعة، أي أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة "ميتافيزيقا" هنا لا تحمل أي إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب. وهكذا جاءت التسمية عرضا أو مصادفة، ولكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفا للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، أي العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يعني دراسة الوجود بصفة عامة وملحقاته. أي المقولات التي تعبر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض والتغير والزمان والمكان والعلاقات........ الخ. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته والنفس والروح[1].

(1) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو (الجيزة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، أكتوبر 2005 م)، صفحات 105، 327.

ولكن، نشهد بعد ذلك أن الميتافيزيقا أصبحت إسماً لـ"علم" لا لكتاب بالمعنى الواسع الذي يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التي تدور حول موضوع معين. ويمكننا القول بأن الميتافيزيقا أصبحت أيضا إسما للعلم الذي يبحث عن الأسس أو الأفكار الأولى في أي علم آخر. كما كان أرسطو أيضاً مصدراً لقائمة نسبية من الموضوعات الميتافيزيقية وبلغة فنية اصطلاحية صيغت فيها هذه الموضوعات، ولمذهب ميتافيزيقي مازال له أتباع حتى يومنا الراهن.

لم يطلق أرسطو إذن على أي كتاب من كتبه اسم الميتافيزيقا - لكنها كانت من وضع تلميذه وناشر مؤلفاته - وإنما كان يطلق عليها اسم العلم الأول تارة، وكلمة أول هنا تدل على أسبقية منطقية، فإذا كانت العلوم الطبيعية المختلفة تدرس العلل القريبة والمباشرة كعلة غليان الماء أو سقوط المطر مثلاً، فإن الميتافيزيقا تدرس العلل البعيدة أو الأولى ومن هنا كانت بحث العلم الأول. وهكذا نجد أن العلم الأول هو العلم الذي يسبق موضوعه منطقياً سائر العلوم الأخرى، وهو العلم الذي تفترضه منطقياً العلوم الأخرى جميعاً، وتارة أخرى يطلق عليها اسم الحكمة على اعتبار أنها الغاية التي تسعى إليها العلوم الأخرى، وأحياناً يسميها باللاهوت أو الإلهيات أو العلم الذي يشرح طبيعة الله[1].

ويرى أرسطو أن أعم العلوم جميعاً هو علم الوجود، الوجود المجرد، أو الوجود بما هو موجود أو الوجود الخالص وسوف يكون هو العلم الأول بمعنى أنه هو المفروض منطقياً في أي علم آخر، فيستحيل أن تبحث في شيء كائناً ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً. وإذن فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل صفة أخرى، كما أنه كذلك العلم الأخير بالنسبة للدارس لأن دارس العلوم لا يبدأ به، بل ينتهي إليه وبذلك سوف يكون هو الغاية الأخيرة التي يتجه نحوها الدارس في رحلته الدراسية، وبالتالي يصدق عليه اسم الحكمة على اعتبار أن كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه. فهو إذن العلم الذي يكون بمثابة الأساس المنطقي النهائي لكل ما تدرسه العلوم الأخرى. وقد عبر أرسطو عن ذلك في الكتاب الأول من مقالة الألفا الكبرى بقوله: أكثر العلوم دقة هي تلك العلوم التي تدرس أكثر المبادئ الأولى

(1) نفس المرجع السابق، ص 107.

---- فالعلم الذي يبحث في المبادئ يمكن بلوغه أيضاً أكثر من غيره؛ لأن الناس الذين يقومون بتعليمه هم أولئك الذين يقومون بتعليم أسباب كل شيء. وقد عبر عن نفس هذا المعنى في موضع آخر بقوله: إن الحكمة العالية التي تعترف بها بقية العلوم وتكون تابعة لها، كما تتبع الجارية سيدتها، ولا تعارضها، فهي علم الغاية، علم الخير، علم طبيعة الحكمة. (إذ تسعى بقية العلوم نحو هذه الغاية). لكن من حيث إنه يوصف بأنه يعالج العلل الأولى، ومن حيث إنه أعلى أنواع المعرفة، فهو علم الجوهر Substance، وهو العلم الذي ينبغي أن يكون علم طبيعة الحكمة[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب أرسطو عن الميتافيزيقا يتضمن أربع عشرة مقالة مسماة بالأحرف اليونانية من ألفا إلى نو. ولهذا أطلق العرب على هذا الكتاب اسم كتاب الحروف. أما الاسم الأصلي الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب هو الفلسفة الأولى.

أما بالنسبة لمضمون الكتاب فإن أرسطو يبدأ بالحديث في مقالة الألفا الكبرى عن الرغبة الجامحة عند الناس في طلب المعرفة فيقول: إن الناس بطبيعتهم يرغبون في المعرفة، والدليل ما يشعرون به من متعة عندما تعمل حواسهم، فنحن نحب عمل الحواس حتى بغض النظر عن نفعها خصوصاً حاسة الإبصار، فنحن نفضل الرؤية حتى إذا لم نكن سنقدم على فعل ما. غير أن الحيوانات تولد ولديها الإحساس، ومن الإحساس تنشأ الذاكرة التي يعيش عليها الحيوان، لكن ليس لديه سوى تجميع ضئيل للخبرة أو التجربة.

غير أن الإحساس وإن كان أساس معرفة الجزئي فإنه لا يكون العلم الحقيقي؛ لأن ما تقدمه الحواس من خبرة لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية، فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة، وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة، كأن نعرف أن النار ساخنة، أو أن دواءً معيناً قد شفى سقراط من مرض معين. وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية. أما إذا حاولنا الارتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية فإننا لا نكتفي بذلك؛ لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر

---

(1) نفس المرجع السابق، صفحات 108، 260- 262.

المشاهدة في الخبرة الحسية، إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة: لماذا تكون النار دائماً ساخنة؟ ولماذا يشفي هذا الدواء بعينه هذا المرض؟ فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئاً ما موجود، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده، أما أصحاب الفن – ويعني به هنا العلم أو الفلسفة – فهم يسعون إلى معرفة السبب أو العلة، والعلم المسمى بالحكمة هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود، فهو العلم الذي يصل إلى إدراك الكلي الذي يفسر لنا الجزئيات، وهو العلم الذي يصل إلى المبادئ الأولى التي يعتمد عليها كل العلوم، وهو العلم – أخيراً – بأكمل الموجودات الذي يدرس الخير الأقصى، فهو العلم الإلهي الذي يبحث في الألوهية ويسمى بالإلهيات[1].

وإذا كانت العلوم الجزئية لا تدرس الوجود من حيث هو وجود لأنها تسلم بذلك وتعدّه أمراً مفروضاً بالتجربة؛ فإن الفيلسوف الميتافيزيقي يبحث في الموجودات من حيث وجودها، كما أنه يُعنى بدراسة الفروض العامة التي تُسلم بها العلوم الأخرى، وبهذا المعنى يكون موضوع الميتافيزيقا أسبق وأعم من الموضوعات والعلوم الأخرى، وليس موضوع الميتافيزيقا خيالياً أو بعيداً عن خبرة الإنسان، فهي تُعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة التي أطلق عليها أرسطو اسم الجوهر الأول كسقراط وهذا الحصان، ولكنها لا تُعنى به الآن إلا من جهة واحدة هي وجوده. إذن تدرس الميتافيزيقا الموجود بما هو موجود؛ ولذلك كانت أعم العلوم وأولها من الناحية المنطقية، بينما العلوم الجزئية تتناول جوانب معينة محددة. فالرياضيات تدرس مثلاً الكم أو المقدار، في حين تدرس الطبيعيات العالم من حيث كونه مادة وحركة. وإذا كانت المعرفة الحقيقية هي معرفة بالعلل، كان البحث عن العلل هو الأساس الأول في المعرفة، وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع: العلة المادية التي يصف فيها من أي شيء تتكون المواد. وهكذا، فإن المادة التي تعد السبب في الطاولة هي الخشب، والمادة السبب للسيارة هي المطاط والحديد الصلب. والعلة الصورية تقول لنا ما هو هذا الشيء، بحيث يتم تحديد أي شيء عن طريق التعريف والشكل والنمط، والجوهر، والتوليف أو الطراز المبدئي. إنها تأخذ في الاعتبار الأسباب من حيث المبادئ الأساسية أو القوانين العامة، وكلها (أي بنية تُرى بالعين المجردة) هو السبب في

(1) نفس المرجع السابق، صفحات 108 – 109.

أجزائه، والعلاقة المعروفة باسم الرابطة السببية الكاملة. بصراحة وضع القضية الرسمية التي تفيد بأن التمثال أو الدومينو، مصنوع هي الفكرة القائمة في المرتبة الأولى باعتبارها نموذجا في ذهن النحات، وفي المرتبة الثانية جوهرية، وتحدد السبب، والتي تتجسد في هذه المسألة. السبب الرئيسي لا يمكن إلا أن يشير إلى النوعية في العلاقة السببية. وهناك مثال بسيط أكثر للسبب الرئيسي هو المخطط أو الخطة التي نقوم بها قبل إنشاء أي شيء. وبالتالي، يمثل كلا من العلة المادية والعلة الصورية الوجود الكوني للشيء، والعلة الفاعلة والعلة الغائية تمثلان الوجود الحركي للشيء أو تمثلان الشيء في حالة التغير والصيرورة. فالعلة الفاعلة بداية التغيير أو بداية نهاية التغيير. يحدد ما الذي يجعل ما قدمت وما يتسبب في تغيير ما تغيرت وهكذا يوحي جميع أنواع العوامل، الحية والغير حية، وبوصفها مصادر للتغيير أو حركة أو الراحة. يمثل الفهم الحالي للمسببات والعلاقة بين السبب والنتيجة، وهذا يشمل التعاريف الحديثة للسبب' إما وكيل أو وكالة أو أحداث معينة أو ولايات من الشؤون. ببساطة أكثر مرة أخرى الذي يحدد على الفور الشيء في الحركة. بحيث تأخذ اثنين من أحجار الدومينو في هذه المرة متساوية الوزن، الأول يقرع مما يتسبب في سقوط الثانية أيضا. هذه هي فعالية سبب بالكفاءة. أما العلة الغائية فهي من أجل الشيء الذي هو موجود أو القيام به، بما في ذلك الإجراءات الهادفة والمفيدة والأنشطة. السبب النهائي أو النهاية هو الغرض أو الغاية أن شيئا ما يفترض بها أن تكون، أو أنها هي التي من خلالها يتعلق بها التغيير. هذا يشمل أيضا الأفكار الحديثة عن السببية العقلية التي تنطوي على مثل هذه الأسباب النفسية والإرادة والحاجة، والدافع أو الدوافع وعقلانية وغير منطقية، والأخلاقية، والتي تسبب السلوك[1].

يمكننا أن نجمل الحديث عن العلل أربعة عند أرسطو بطرح المثال التالي: أن المنضدة التي أكتب عليها لها أربع علل علتها الفاعلة هي النجار الذي صنعها، والغائية هي إمكان الكتابة عليها، والمادية الخشب الذي صُنعت منه، والصورية هي الصورة التي هي عليها، وهذه الصورة هي الماهية والحقيقة التي تشكل المنضدة وهي أهم العلل

(1) غسان فينانس، أرسطو طاليس' في منتديات المُنى والأرب الثقافية' (بحث منشور على الانترنيت، 29 – 10 – 2009)، صفحات 1-4.

جميعاً. ففي النهاية، يمكننا القول إن كل شيء في الطبيعة تتخذ مادته صورة معينة من أجل تحقيق غاية معينة.

والجدير بالذكر أن أرسطو يصرح بنفسه بأنه ليس له أسبقية البحث عن العلل الأربعة، فقد اهتم الفلاسفة السابقين على سقراط بالعلة المادية، أما الفيثاغوريون وأفلاطون اكتشفوا العلة الصورية. وأمبادوقليس تحدث عن المحبة والكراهية باعتبارها عللاً فاعلة. وأنكساغوراس قد اكتشف العلة الغائية، وقد عبر عن ذلك بقوله: "جميع العلل قد أشار إليها السابقون بطريقة ما". ولكنه يسارع فيضيف: "لكن بطريقة أخرى، نستطيع أن نقول إن أحداً لم يتحدث عنها". بمعنى أنه إذ لم يكن له الأسبقية في بحث العلل الأربع، إلا أنه له الفضل في الكشف عن طبيعتها الحقة، فهو الذي قدم النظرة التأليفية للعلل. فالعلة الصورية عند أفلاطون مفارقة، أما عند أرسطو فقال بضرورة وجودها في المادة واتحادها بها. والعلة الفاعلة عند إمبادوقليس يمثلها مبدآن خارجيان لهما طابع أسطوري. أما "النوس" الذي يمثل عند انكساغوراس العلة الغائية فلم يلجأ إليه هذا الفيلسوف إلا كعامل مساعد، عندما كان يفشل في الاهتداء إلى علة ضرورية لتفسير الفعل.

وينبغي التنويه هنا إلى أن نظرية أرسطو في العلة الصورية لا تفهم إلا إذا وضعت في إطار مفهوم العلم والثقافة في عصره، وإلا إذا ربطنا بينها وبين ما كان يفهمه اليونان من الطبيعة. فالطبيعة مرتبطة في أصلها اللغوي بمصدر معناه ينمو ويتغير ويتحول ويشهد طرفي الولادة والموت أو الكون والفساد. وقمة المشكلات محصورة في التمييز بين ما هو متحول وما هو ثابت. والطبيعة نفسها إلى جانب احتوائها على العناصر المتغيرة التي تمثل العدم أو اللاوجود فإنها تحتوي كذلك على طبائع ثابتة أو ماهيات ثابتة تمثل الوجود. والعقل هو الذي يلتقط هذه الماهيات الثابتة أو الصور التي تمثل الصفات الجوهرية للأنواع. وعمله محصور بالعلم بما هو معلوم سابقاً أو بما هو مغروس في الطبيعة، التي تحتوي في طياتها على خانات للأفراد وخانات للأنواع وخانات للأجناس يفصل بين كل خانة وخانة أخرى جدار. والدور الذي يضطلع به العلم محصور في اكتشاف الصورة النوعية التي تحدد انتماء هذا الفرد إلى هذا النوع، وهذا النوع إلى ذاك الجنس. في حين أن اكتشاف الصورة عند أرسطو لا

يتم عن طريق البرهنة العقلية بل عن طريق فعل الحدس الذي يمتزج فيه الإدراك الحسي أو الرؤية بالإدراك العقلي السريع، والذي يتم عن طريقه التداخل أو التخارج بين الأفراد والأنواع والأجناس(1).

ونتيجة لهذه النظرة نستطيع أن نقول إن العلم القديم كله، وليس المنطق الأرسطي فحسب كان صورياً بمعنى أنه كان بحثاً عن الصورة النوعية أو الماهية المغروسة في الطبيعة. وبالتالي، يمكننا القول بأن المنطق الأرسطي هو منطق الصورة النوعية. وأما عن العلة الغائية فهي عند أرسطو أسمى مرتبة من جميع العلل؛ إذ إنها تمثل غاية لهم جميعاً. فالطبيعة تعمل لغاية وليست متروكة للصدفة أو الاتفاق لأنها إذا كانت كذلك فإنها ستكون مضادة للعقل وهي تسير وفق العقل ومبادئه(2).

والجدير بالذكر أن نظرية أرسطو في الحركة لها علاقة وثيقة بنظريته عن العلل الأربعة، والحركة عنده تنقسم إلى نوعين رئيسين: الحركة المستقيمة التي تميز حركة العناصر في عالم الكون والفساد وحركة هذه العناصر، إما أن تكون إلى أعلى وذلك بالنسبة إلى الأجسام الخفيفة كالنار والهواء، وإما لأسفل بالنسبة إلى الأجسام الثقيلة كالتراب والماء. وهذه الحركات هي الحركات الطبيعية أو الأصلية أي تلك التي تتم وفقاً لطبيعة الأجسام المتحركة. لكن هناك حركات أخرى قسرية تتم عن طريق تدخل مؤثر خارجي يستطيع أن يغير اتجاه حركة الأجسام، فيجعل حركة الأجسام الثقيلة تتجه مثلا إلى أعلى بدلاً من اتجاهها الطبيعي إلى أسفل. وقد جعل أرسطو الحركات القسرية خاضعة للحركات الطبيعية، التي لا توجد عنده فقط في عالم العناصر بل توجد أيضاً في عالم الحيوان؛ لأن الحيوان لديه القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهائها وذلك عن طريق مبدأ الحركة فيه وهو النفس. وأما الحركة الدائرية فهي حركة السماء وأفلاكها وهي المثل الأعلى للحركة الكاملة عند أرسطو. وإذا كانت دراسة الحركات الطبيعية في عالم العناصر وفي عالم الحيوان ترجع إلى العلم الطبيعي فإن دراسة طبيعة الحركة الدائرية للسماوات تدخل نطاق العلم الإلهي. وحركة الفلك المحيط أو السماء الأولى نموذج للحركة الدائرة. ولابد من وجود محرك يحركها تلك الحركة، وهو عقل

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 335.

(2) نفس المرجع السابق، ص 336.

هذه السماء. لكن لما كان كل ما يتحرك ويحرك يعتبر متوسطاً بين الأشياء، فيتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك[1].

ولهذا، يبين أرسطو في المقالتين السابعة والثامنة من كتاب السماع الطبيعي، ضرورة وافتراض وجود محرك أول غير متحرك، فوجود الحركة يفترض وجود علة واقعية موجودة خارجاً عنها؛ وذلك لعدم وجود شيء في الطبيعة يتحرك على طريق المصادفة، أو ينتقل بذاته من القوة إلى الفعل، أو بالأحرى لعدم وجود مبدأ أو علة في الحركة نفسها. وانطلاقاً من المقالة السابعة يمكن صوغ البرهان التالي: لما كان ما هو متحرك، متحركاً ضرورياً بغيره، ولما كان يستحيل الذهاب، في الحركة إلى اللانهاية؛ لذا يجب التوقف على محرك أول. ومن الممكن انطلاقاً من المقالة الثامنة، صوغ البرهان، القائم على أزلية الحركة، على النحو التالي: لما كانت الحركة الأزلية هي منتظمة ودائرية، فإنها تفترض وجود محرك أول غير متحرك، ولما كان كل متحرك متحركاً بغيره يلزم بالضرورة وجود محرك غير متحرك لاستحالة أن تكون المحركات المتحركة بغيرها غير متحركة بغيرها غير متدرجة إلى اللانهاية. ويضاف إلى ذلك أنه ليس من الضروري أن يكون كل محرك متحركاً بغيره.

إن التحديد الذي يقدمه أرسطو عن سرمدية المحرك الأول يستند كليةً إلى أبدية الحركة التي تنجم بدورها عن أبدية الزمن؛ لأن كل لحظة حد متوسط بين زمنين: فالحاضر يفترض دوماً وجود ماضي ومستقبل ووجود قبلية وبعدية. وإذا كانت الحركة أبدية، وكل متحرك يفترض وجود محرك له، كان لابد لتوضيح هذه الحركة الأبدية، من فرض وجود محرك أبدي غير متحرك لا بغيره ولا بذاته: فإن قيل إنه متحرك بغيره، فسيؤدي الأمر إلى قبول مبدأ التسلسل إلى الانهاية، وهذا مستحيل أيضاً.

المحركات الأزلية متعددة، وعدد الحركات، إضافة إلى الحركة الأولى الصادرة عن المحرك الأول، يراوح بين 47 و55 حركة. وهذه الحركات تفترض وجود مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والفرق بين المحرك الأول والمحركات الأخرى أن المحرك الأول غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض، وخارج عن العالم، أما المحركات

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 337.

الأخرى فإنها متحركة بالعرض مع أفلاكها، كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه، كما أنها قائمة في أفلاكها من دون أن يكون اتصالها بها اتصال الصور بالمادة؛ لأنها عقول مفارقة.

لم يقل أرسطو، في الفلسفة الطبيعية إن المحرك الذي توصل إلى إثباته هو الله، بل افترض فقط وجود حقيقة أسمى من الحركة وخارجة عنها. أما في الفلسفة الأولى، فإنه يدرس هذه الحقيقة لتعرف ماهيتها وخصائصها. وهكذا يؤلف برهان الحركة، في العلوم الطبيعية، قاعدة أساسية انطلق منها أرسطو، في الفلسفة الأولى، ولاسيما المقالة 12؛ ليثبت وجود علة أولى للوجود، هي الله[1].

يمكن التفريق في المقالة المذكورة بين جزأين: يدرس **الجزء الأول** (الفصول الخمسة الأولى) الجواهر الحسية، **والجزء الثاني** (ما تبقى من فصول المقالة) الجوهر غير المتحرك. يميز أرسطو، منذ الفصل الأول، ثلاثة أنواع من الجواهر: جواهر حسية فاسدة، وجواهر حسية سرمدية، وجوهر غير متحرك. تدرس الفلسفة الطبيعية النوعين الأول والثاني، أما النوع الثالث، موضوع هذه المقالة، فتدرسه الميتافيزيقا. إن العلاقة بين قسمي هذه المقالة غامضة، مع أنها ضرورية لتوضيح الصلة بين الله والعالم.

إذا كانت الجواهر جميعها فاسدة، فستكون جميع الأشياء الناجمة عنها أيضاً فاسدة، لما كان هناك تحديدان، هما الزمان والحركة، وهما غير فاسدين وأبديان، ولا يمكن أن يكون قوامهما إلا في الجواهر؛ لأن الحركة إنما هي المتحرك. إذن لابد من وجود جوهر أو جواهر غير فاسدة وأبدية. أما الزمان، في نظر أرسطو فهو أبدي ولا يوجد خارج الزمان لا قبل ولا بعد. وهو لم يبدأ أبداً، ولا يمكن أن يتلاشى؛ لأنه إن كان غير ذلك وجب القول بوجود زمان قبل الزمان، زمان بعد الزمان. والحركة، كالزمان أبدية؛ لأن الزمان إما أن يكون الحركة نفسها، وإما أن يكون شكلاً من أشكالها. ومن أبدية الحركة ووحدتها، يستنتج أرسطو من ذلك أن الجوهر الأبدي وغير الفاسد، هو الجوهر الذي يتحرك بحركة أبدية ودائرية. وهكذا أثبت أرسطو أن هناك جوهراً أبدياً، أو محركاً أول لحركة دائرية أبدية. إن أول ما يميز هذا المحرك

---

(1) غسان فينانس، نفس المرجع السابق، صفحات 6-9.

السرمدي هو نشاطه الدائم، كما أنه في الفعل بوجه مستمر ولا يعرف القوة مطلقاً. أما الحركات الأخرى فإنها تنتقل من الحركة إلى السكون ومن السكون إلى الحركة، أي من الفعل إلى القوة، ومن القوة إلى الفعل. يلجأ أرسطو للإجابة عن هذا السؤال، إلى معطيات نفسية. فلكي يكون المحرك الأول محركاً لغيره من دون أن يكون هو نفسه متحركاً، عليه أن يكون المرغوب الأسمى والمعقول الأعلى، أي أن تحريكه لغيره ناجم عن أنه موضوع رغبة يتوق إليها هذا الغير. وهنا يتجاوز أرسطو العلة الفاعلة نحو العلة الغائية، على طريق الرغبة التي تحرك الإرادة نحو الخير ونحو الموجود الأول، وعلى طريق المعقول الذي يحرك العقل نحو الحقيقة ونحو الجوهر الذي هو أول الموجودات. وهذان الطريقان يؤديان إلى هدف واحد، هو المعقول الأول الذي تتوق إليه كل الموجودات فتتحرك نحوه[1].

وهكذا تجاوز أرسطو مستوى الحركات الطبيعية والنشاطات النفسية. فنشاط المحرك الأول يبقى متأصلاً فيه؛ لأنه لا يثير الرغبة، مع كونه موضوع الرغبة والمحبة، كما أن موضوعه لا يتجاوز فكره؛ لأنه لا يعقل إلا نفسه. والواقع أن أرسطو ميز المحرك الأول من الحركات الطبيعية الأخرى بحركته الدائمة السرمدية، كما جعل منه محركاً نفسياً وروحياً؛ بسبب سكونه وعدم حركته، وأبعده أخيراً عن الإنسان نفسه؛ لأن هذا النشاط الروحي والنفسي متأصل فيه بوجه مطلق. والمحرك الأول فعل محض، وعقل لا يمكنه إلا أن يعقل نفسه؛ فهو عقل يعقل العقل. فالفكر في إله أرسطو لا يكون إلا حقيقة واحدة مع موضوعه. لم يبرهن أرسطو على أن إلهة علة للصيرورة وللجواهر الحسية؛ وإنما برهن على أنه محرك لحركة دائمة سرمدية. وهذا يعني أن الجواهر الحسية تتكون وتزول بغض النظر عن الله، ومن دون أن يكون بحاجة إليه. فالكون ليس بحاجة إلى الله، لا في وجوده، ولا في استمرار وجوده. ولهذا، فإن روس كان محقاً في رأيه عندما رفض أن يكون إله أرسطو علة فاعلة للكون بل هو علة غائية له. وهذا هو المحرك الثابت أو المحرك الذي لا يتحرك وهو العلة الأولى للحركة في الوجود: وهو ما يمثل علة غائية للموجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كمعشوق وكمعقول.

---

(1) نفس المرجع السابق، صفحات 9- 11.

وعالم الطبيعة وكذلك عالم السموات معلقان بهذا المبدأ الأول أو المحرك الأول الذي تكون حياته كلها غبطة تامة؛ لأن فاعليته هي التعقل الدائم لذاته. فهو عاقل ومعقول، عاشق لذاته ومعشوق. لكن الحركة الواحدة التي تصدر عن المحرك الأول الثابت وهي حركة السماء الأولى ليست الحركة الأزلية الوحيدة؛ إذ إن هناك حركات مكانية أزلية أخرى تلي هذه الحركة الأولى وهي حركات الدائرية للكواكب. وينبغي أن نلاحظ أن أرسطو قد ذهب إلى أن الحركة المستقيمة التي تميز الحركات في عالم الكون والفساد خاضعة لهذه الحركة الدائرية الأزلية الخاصة بموجودات عالم السماء؛ وذلك لأن هذه الأخيرة حركة بسيطة لا نستطيع التمييز فيها بين بداية ونهاية بعكس الحركات الأخرى مثل النقلة والاستحالة؛ لأنها ليست حركة بين أضداد مثل هذه الحركات. وقد ذهب أرسطو – كما نوهنا من قبل – إلى أن الحركات المستقيمة والدائرية خاضعة لحركة أزلية واحدة هي حركة السماء الأولى التي تخضع بدورها للمحرك الذي لا يتحرك. وهذا المحرك الأول لا يمثل فقط محركاً للسماء الأولى، بل يمثل علة غائية لجميع أنواع الحركات التي تتجه كلها منجذبة إليه أو مجذوبة إليه. وبالتالي، قد بحث أرسطو في العلية والحركة في الطبيعة، وهذه الطبيعة يعلوها هذا الغطاء الميتافيزيقي الذي يحكمه نظام أزلي دقيق، يسيطر على كل حركة من الحركات التي تتم في العالم الأرضي: عالم الكون والفساد[1].

نظرية أرسطو في العلل الأربع خاضعة إذن لعلة واحدة أفرد لها مركزاً ممتازاً وهي العلة الغائية ونظريته في الحركة أخضع فيها الحركة المستقيمة للحركة الدائرية، وأخضع هذه وتلك لحركة السماء الأولى التي يحركها المحرك الأول وهو يمثل العلة الغائية للحركات كلها في الوقت نفسه. وهذا معناه أن الفيزيقا الأرسطية خاضعة كلها للميتافيزيقا. وكذلك الميتافيزيقا بدورها اتخذت نقطة انطلاقها من الفيزيقا فإنها لم تكن ميتافيزيقا أصيلة.

ولهذا، يدرس أرسطو كذلك – كما نوهنا من قبل – الجوهر فيرى أن الجواهر ثلاثة منها جوهران طبيعيان، والثالث جوهر أزلي غير متحرك، أما الجوهر بمعناه الأول فهو المفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط وهذا الحصان. أما الجوهر

(1) نفس المرجع السابق، صفحات 11-12.

الثاني فهو يشير إلى النوع أو الجنس كقولنا: إنسان أو حيوان. والجواهر كلها تقبل الكون والفساد، وكذلك جميع الأشياء الموجودة. لكن لابد أن يكون للموجودات جوهر دائم لا يطرأ عليه كون ولا فساد استمدت منه وجودها. وهذا هو الجوهر الثالث الأزلي الساكن الذي لا يتحرك وإن كان يُحرك الأشياء، وهذا الجوهر هو الله، أو المحرك الأول الذي لا يتحرك[1]. فالجوهر هو - إذن - الموجود في أعمق معانيه. وهذا ما عبَّر عنه أرسطو بقوله: إن ما نبحث عنه دائماً يتمثل في معرفة مدى تطابق السؤال "ما الموجود"؟ مع السؤال "ما الجوهر"؟

والجوهر مركب من مادة وصورة: صورة تحمل الوجود إلى المادة، بفعل محرك، ومادة لا توجد حقيقة إلا لأنها استقبلت الصورة. ومع أن أرسطو، بمفهومه الحسي للصورة والمادة، رفض نظرية أفلاطون في الصور المفارقة، مع اعترافه بأنها تدخل ضمن نطاق الميتافيزيقا لا الفيزيقا؛ فإنه بقي أميناً على حدس معلمه الأساسي القائل بتفوق الصورة على المادة.

إذا كانت الجواهر - كما نوهنا من قبل - جميعها فاسدة، فهذا يفترض أن ليس هناك وجود. ولكن لما كانت الجواهر الحسية موجودة، فلابد من وجود جواهر غير فاسدة ومن ثم غير مادية. ولما كان ليس بالإمكان الذهاب إلى اللانهاية ضمن إطار الجواهر المفارقة، فلابد من التوقف على جوهر أول، وهو مبدأ الحياة والوجود، أو هو الله. ولهذا، جاء أرسطو في الكتاب الخامس من مقالة الدال أو الدلتا يرى أن الجوهر يقال على الأجسام البسيطة كالتراب والنار والماء وجميع العناصر من هذا القبيل. ويقال الجوهر عموماً على الأجسام وعلى الأشياء التي تتكون منها، سواء أكانت كائنات حية أم كانت موجودات إلهية كالأجرام السماوية وأجزائها[2]. وهذه كلها تسمى جواهر لأنها تُحمل على شيء ما بل يُحمل عليها كل شيء آخر. فالجوهر له معنيين: (1) الحامل النهائي الذي لا يمكن أن يُحمل على أي شيء آخر. (2) يقال على ما هو فرد، وما يمكن أن ينفصل وما له مثل هذه الطبيعة فهو الشكل أو الصورة لأي شيء. وبالتالي، فمن الواضح أن علينا تحصيل المعرفة بالأسباب الأصلية (لأننا

(1) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 338.

(2) نفس المرجع السابق، ص 356.

نقول إننا لا نعرف شيئاً ما إلا عندما نعتقد أننا نعرف سببه الأول). والأسباب أو العلل تقال على أربعة معان: تقال على الجواهر --- كما تقال بمعنى آخر على المادة أو الحامل وتقال بمعنى ثالث على مصدر التغير وتقال بمعنى رابع مضاد لهذا المعنى، ما يهدف إليه الشيء هو خيره (فذلك هو غاية كل تغير ونمو)[1].

أما الفلسفة الطبيعية، فإنه تدرس الجواهر الحسية، وتبحث عن علل التغير والتحول وعن الظاهرات التي ترافقهما، سواء في المستوى الجوهري، أو في المستوى العرضي، وهي تشمل الأحياء، وفيها الإنسان، شريطة أن تبقى للفلسفة الأولى دراسة ما هو غير مادي في الإنسان، أي العقل. فالفلسفة الطبيعية تبرز مبادئ الصيرورة، كالمادة والصورة والعدم، وتضيف إليها مبادئ أخرى، كالمصادفة التي تبدو أنها تفلت من الغائية، وهي تتساءل عن طبيعة الحركة وأنواعها، كما أنها، في النهاية، تدرس الجواهر والصور من حيث خضوعها للتغير والتحول. يبدو أن هذه الصور متعلقة في نظر أفلاطون بالديالكتيك؛ لأنه لا يعترف بوجود علم متعلق بالطبيعة.

ونخلص من ذلك إلى أن نظرية أرسطو في العلل الأربع ونظريته في الحركة في الفيزيقا كانت ميتافيزيقية في اتجاهها وهدفها. وأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عنده هي العلم بالعلل الأولى للأشياء. فهي تعتد بالبحث في العلة الأولى أو الموجود الأول، وهو الله، وتبحث على وجه التحديد في ذات الله وصفاته وأفعاله بوصفه المبدأ الأول للوجود.

فالفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي تجعل الموجود موجوداً. وبالتالي، قد بدأ أرسطو – إذن – دراسته للفلسفة الأولى من الموجودات ومن العلل. أي أنها بدأت بالمتناهي وليس بدراسة اللامتناهي الذي تهتم به الميتافيزيقا. فحتى حديثه عن الاهتمام بالبحث في العلة الأولى أو الله ليس بحثاً ميتافيزيقياً؛ على أساس أن الله في الفلسفة الأرسطية ليس خالقاً للكون، ولا يمثل علة فاعلة له بل علة ذاتية له فحسب، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه إليه في حركتها لأنها

(1) نفسه، ص 298.

عاشقة له وهو معشوقها الأكبر، وعن طريق العشق الموجه تصبح الموجودات كلها منجذبة نحو الله. ولكن تنبثق تساؤلات على درجة كبيرة من الأهمية: ما الذي يقصده أرسطو من قوله إن الفلسفة الأولى هي بحث في الموجود بما هو موجود أو بما هو كذلك، أو أنها بحث في العلل الأولى؟[1]

لقد صرح أرسطو قائلاً: "إن الموجود ليقال على أنحاء شتى". حيث إن كلمة الموجود تطلق بعدة معان منها الموجود بالعرض والموجود الواجب والموجود بالقوة والموجود بالفعل. فلقد توقف أرسطو عند تأمل الموجود فحسب. ولكن، إذا كان صحيحاً ما يقوله أرسطو أن مهمة الميتافيزيقا هي أن تسأل: ما الموجود بما هو موجود؟ أليس من الأولى والأصح أن نتساءل أولاً عن الوجود نفسه؟[2]

لقد اهتم أرسطو في الكتاب الرابع من المقالة الرابعة أي مقالة الجمال بدراسة موضوع علم الطبيعة ويرى أنه البحث في الموجود بما هو موجود، أو الخصائص العامة لكل ما هو موجود. أعني أن أرسطو في هذه المقالة يبحث في الموجود من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البديهيات وفي مبدأ التناقض. ويسهل المقالة بالحديث عن تحديد موضوع الميتافيزيقا بقوله: "هناك علم يبحث في الوجود بما هو وجود، ويعرض للخصائص التي تنتمي إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها. وليس هذا العلم واحداً من تلك العلوم التي يقال عنها إنها جزئية، فليس علماً من العلوم الجزئية ذلك الذي يدرس الوجود بما هو وجود بصفة عامة ------- وإنما هو العلم الذي يبحث عن العلل الأولى للوجود بما هو وجود. "من الواضح إذن أن هناك علماً واحداً مهمته دراسة جميع الأشياء أو الوجود من حيث هو وجود كون العلم في كل مكان يعني أساساً بدراسة ما هو أولي، وما تعتمد عليه الأشياء الأخرى، وما بفضلها تكتسب

(1) يحى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 2006)، ص 327.

(2) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (القاهرة: دار روتابرينت، الطبعة الثالثة، سنة 1966)، صفحات 42 – 43.

أسماءها. ولو كان ذلك هو الجوهر، فإن على الفيلسوف أن يسعى في طلب مبادئ الجواهر وعللها[1].

الوجود يقال عن الأشياء إنها موجودة إما بالعرض أي مجموعة الخصائص العارضة أو المحمولات لما هو موجود كأن نقول مثلاً الشخص العادل موسيقي، أو الإنسان موسيقي أو الشخص الموسيقي إنسان أو أن الشخص الموسيقي يبني. وفي هذه الحالات عندما نقول إن س هو ص فإننا نقصد أكثر من أن ص هي صفة عارضة لـ س. أي أنها تنتمي بطريقة عرضية لشخص واحد هو الموجود. أو أن المحمول ينتمي عرضاً إلى الشخص الذي هو نفسه الموجود، أو أن الموضوع الذي ينتمي إليه كعرض ما يحمل ما هو نفسه موجود. أو بالماهية، أعني بطبيعتها الخاصة أو بذاتها. فكلمة الوجود لها معاني كثيرة، فلا فارق بين قولنا إن الإنسان يتعافى أو الإنسان معافى، أو أن الإنسان في حالة المشي أو أن الإنسان يمشي. وتدل كذلك كلمة الوجود أو يوجد على أن الشيء صحيح. وبالتالي فلو قلنا إن سقراط هو موسيقي فإننا نعني أن ذلك صحيح. وبالمثل قولنا سقراط هو لا أبيض فإننا نعني أن ذلك صحيح. وقد تعني الوجود بالقوة والوجود بالفعل: إذ إننا نقول عن حبة القمح التي تنضج بعد (وجود بالقوة) إنها حبة قمح (وجود بالفعل)[2].

لاشك أن سؤال أرسطو عن الموجود بما هو موجود سؤال ميتافيزيقي، برغم أنه ليس أول من وضع كلمة ميتافيزيقا، إلا أنه من الواضح أن سؤاله يستهدف مجاوزة ومفارقة الموجود إلى ما يجعله موجوداً، أي إلى موجودية الموجود. صحيح أن أرسطو أطلق على مثل هذا التساؤل اسم الفلسفة الأولى، إلا أن تسميتها بالميتافيزيقا تسمية تعبر أصدق تعبير عن المقصود من هذا المبحث، فهي تدل على مجاوزة ما هو فيزيقي. وعلى هذا فالميتافيزيقا تعني مفارقة الموجود إلى وجوده. ولكن لأن الميتافيزيقا تبحث في الموجود بما هو موجود، فقد بقيت مهتمة به وحده، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود.

(1) إمام عبد الفتاح إمام، نفس المرجع السابق، ص 313.

(2) نفس المرجع السابق، صفحات 354- 355.

ولهذا، فالميتافيزيقا – شأنها شأن العلوم الأخرى – تحاول معرفة موضوع ما بمعرفة مبادئه وعلله. ولكنها خلافاً للعلوم الأخرى، تحكم على مبادئ الموضوع وتسند أحكاماً إلى ذاته ووجوده. وهذا ما يجعلها بالضبط جديرة بأن تكون المعرفة السامية والحكمة الإلهية. ولذا لابد من تمييز موضوع هذا العلم، الذي يتم انطلاقاً منه البحث عن العلل والمبادئ، من هذه المبادئ ذاتها. يؤكد أرسطو أن الموجود هو موضوع الميتافيزيقا والمقصود هنا بالموجود الموجود في كل أبعاده ومعانيه المختلفة، يبدو أن هذه المعاني المختلفة، إذا لم تؤلف وحدة ما، فستجعل وجود الفلسفة الأولى أمراً مستحيلاً. والجوهر في نظر أرسطو – كما رأينا من قبل – هو الذي يكوّن هذه الوحدة؛ لأن الموجود يقال في أو معنى على الجوهر وبوساطته يقال على الكمية والكيفية وغيرهما من المقولات. فالموجود هو في ذاته جوهر وهو بوساطة الجوهر موجودات أخرى ليست موجودات إلا لأن لها علاقة معه[1].

فالفلسفة الأولى تدرس، إذن، الموجود من حيث هو موجود، أي بصفته جوهراً أو عرضاً. كما أنها تبحث عن مبادئ الجواهر وعللها، وتتأمل الوضع الأنطولوجي للموجودات جميعها بصفتها موضوعات العلوم الأخرى كالفيزيقا والرياضيات. والمشكلة الأساسية عند أرسطو هي أنه حدد موضوع الميتافيزيقا وفق ثلاثة أنماط مختلفة: العلل والمبادئ السامية، والإلوهية والموجودات بصفتها موجودات. وها هنا احتمالان: **الأول** هو العودة إلى تطور أفكار أرسطو لحل هذه التعددية في موضوع الميتافيزيقا، أما **الثاني** فالقول بالتطابق بين الموجود، من حيث هو موجود، وبين الألوهية، وعدهما حقيقة واحدة. والاحتمال الأخير مرفوض؛ لأن الموجود الذي يدرس لمعرفة مبادئه لا يمكن أن يتطابق مع هذه المبادئ. والاحتمال الأول كذلك مرفوض؛ لأنه لو كان أرسطو قد أضاف نصاً ليصحح رأياً لم يعد يقبل به، لكان حذف المقطع المعبر عن هذا الرأي. والواقع أن شيئاً من هذا القبيل غير ملحوظ في مؤلفاته؛ ولذا لا يمكن الكلام عن تطور في أفكاره.

والحقيقة أن موقف أرسطو كان في مستهل حياته الفلسفية، قريباً من موقف أفلاطون، عندما اعتقد أن موضوع الميتافيزيقا هو الجواهر المفارقة والألوهية. لكنه ما

(1) غسان، نفس المرجع السابق، ص 16.

لبث أن طور، بعد رفضه الصور الأفلاطونية، مفهومة عن الموجودات، من حيث هي موجودات. فبين أن الموجود لا ينحصر فقط في الصورة، أي أنه لا يتطابق معها، بل له عدة مفاهيم؛ وهو ليس بالجنس. وهكذا، وسع أرسطو مفهوم الموجود ليدخل فيه الجزئيات التي رفضها أفلاطون. إن الأمور الخاصة التي امتاز بها أرسطو هي تأكيد وجود علم فيزيقي ووجود جواهر مفارقة، ومع أن أرسطو أدرك منذ قراءته لكتاب الجمهورية أن هناك علماً موضوعه الموجود من حيث هو وجود، فإنه وقف جهوده للقسم الأول من الصيغة موجود وليس للقسم الآخر منها من حيث هو موجود الذي أشار إليه أفلاطون.

وهكذا، ظهرت في الميتافيزيقا الأرسطية مرحلتان: مرحلة لاهوتية وأخرى أنطولوجية. ومع أن أرسطو خصص لكل من هاتين المرحلتين بعضاً من أبحاثه الفلسفية، فإنه وفق بينهما في المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله: إن اللاهوت علم كلي؛ لأن الكون يتعلق بالموجود الذي يدرسه هذا العلم، أما علم الوجود فيصب في اللاهوت. فالميتافيزيقا تدرس الموجود بأبعاده ومعانيه الكثيرة، وتكوّن في بدايتها علماً مستقلاً عن اللاهوت، يطلق عليه الانطولوجيا، ولكنها عندما تثبت المبادئ الأولى للموجود ومن ثم المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الله، تتطابق مع العلم الإلهي الذي يكوّن مع علم الوجود علماً واحداً. والميتافيزيقا تدرس الموجودات جميعها وفيها الموجودات الحسية والرياضة لتحديد مبادئها وشروط كونها موجودات. وهكذا، فإن الموجود من حيث هو موجود، هو موضع العلم الميتافيزيقي الذي هو العلم السامي والعلم الكلي معاً.

ففي الحقيقة، أن أرسطو فيلسوف عقلاني كان يهمه في المقام الأول توكيد قيادة العقل للطبيعة، وهذه القيادة تتم عن طريق معرفة المبادئ العقلية العامة التي تتحكم في مسار الموجودات. مثل مبدأ القوة والفعل ويعني به أن نوسع من نظرتنا إلى الشيء بحيث لا نقتصر في دراستنا على وجود الحاضر (أي وجوده بالفعل) بل لابد لنا أن نضيف إلى ذلك دراسة حقيقية لكل الإمكانيات التي تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو إلى وجود جديد في المستقبل (وجوده بالقوة). ومبدأ الصورة فهو يقصد به أن فهمنا الحقيقي للشيء لا يتم عن طريق إدراكنا لمادته فحسب. بل لابد أن ندرك إلى جانب

ذلك ماهيته أي تلك الفكرة العقلية أو الصورة الذهنية، التي تلخص لنا وجود الشيء أو التي تقدم لنا مخططاً عقلياً سريعاً ومحكماً له. ومبدأ الغائية فيقرر أن فهمنا للشيء لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده، والهدف منه. فكل أشياء الطبيعة تتخذ مادتها صورة معينة من أجل تحقيق غاية خارجية. ومبدأ العلية أو السببية[1].

وعلى أية حال، فعن طريق هذه المبادئ العقلية العامة وأمثالها تصور أرسطو أن العقل الإنساني تتم له السيطرة على الطبيعة أو لكون. وبالتالي، فالعلم الذي يقوم بدراسة هذه المبادئ أو القوانين العقلية العامة التي تجعل الموجود موجوداً حقاً هو الميتافيزيقا الأولى.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن دراسة أرسطو لهذه المبادئ العقلية العامة كانت من خلال ملاحظته للأشياء أو الموضوعات والعناصر الجزئية. الأمر الذي يؤكد أن الميتافيزيقا الأرسطية لم تكن إلا فيزيقا. ولا أدل على هذا أن دراسة أرسطو للوجود لا يمكن أن تنفصل عن دراسته للجوهر، سواء أكان صورة خالصة في حالة الموجودات السماوية أم كان صورة مختلطة بالمادة في حالة الأجسام الأرضية أو العناصر. وبناءً على ذلك، فإن النظرة الخاطئة إلى الميتافيزيقا قد أدت عند أرسطو إلى نظرة خاطئة في الفيزيقا نفسها. لأن الفيزيقا الأرسطية قامت على أساس أن كل ما يجري في هذا الكون من ظواهر علمية تسيطر عليها قوانين علمية مثل قانون العلية وقانون الحركة ليس له حقيقة إيجابية لأنه خاضع خضوعاً تاماً للميتافيزيقا أو اللاهوت الأرسطي. فأرسطو كان مهتماً بالواقع في تفسيراته، ولم يكن صاحب أي اتجاه صوري أو شكلي في فلسفته أو في منطقة: ولا أدل على هذا من أن الأمثلة التي كان يضربها أرسطو دائماً في كل كتبه الميتافيزيقية والمنطقية والطبيعية قد اقتبسها إما من الفن وإما من علم الحياة. فضلاً عن أن أرسطو كان عالماً في الحيوان والأحياء، وله مؤلفات عدة في المجالين، من قبيل في النفس، الطبيعيات الصغرى[2].

(1) هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 329.

(2) انظر إلى ذلك بالتفصيل: نفس المرجع السابق، صفحات 330 - 333.

وأيضاً، إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 108.

2. المعاني المتعددة للوجود

وينبغي ألا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير إلى معالجة الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر لرؤية أرسطو عن الوجود بما هو موجود؛ إذ إن "الوجود" - بالنسبة لهيدجر - لا يتقابل مع المعرفة فحسب؛ وإنما يتقابل أيضا مع "الموجودات" أو "الكائنات". لِمَ بالأحرى الوجود بدلاً من الموجودات؟ فإننا نعرف من قديم الزمان أن فعل "يكون" له استخدامات أو معاني مختلفة: فالوجودي [the existential أو الوجود الخاص]، والإثباتي the predicative، وما "يكون" يتعلق بالهوية. فلماذا ينبغي علينا أن ننظر لهذا بوصفه سؤالا عن الأهمية المحورية للعلوم أو بوصفه السؤال الفلسفي الأصلي - وبالطبع السؤال الوحيد- الأساسي؟ فالعَالِم يمكن أن يقرر بأن الكائنات الواقعية تكون (أي أن الوجودي "يكون أو يوجد) وما تكونه (اي أن الإثباتي "يكون"[أو ما تكونه هذه الكائنات]) - فما الذي يجب عليه أو على الفيلسوف فعله أكثر من ذلك مع الوجود؟ لكن الوجود - كما يبرهن هيدجر- ليس موضوعاً واهيا غير مثير قد جاء ليبدو و يظهر. ولنرى لِمَ يكون الوجود على هذا النحو؛ فإننا نحتاج النظر إلى "المعاني المتعددة للوجود" التي وجدت في كتاب برنتانو عن أرسطو، وفيما بعد عند أرسطو نفسه[1].

وفقا لأرسطو فعل "يكون" ينتابه الغموض من عدّة أبعاد. فعندما نقول إن شيئاً ما يكون (كذا وكذا أو الشيء الفلاني والعلاني)، فإننا ربما نعني أنه واقعياً بالفعل أو أنه ممكناً ومحتملاً. (فبالنسبة لأرسطو الواقعية [أو كون الشئ يوجد وجوداً واقعياً فعلياً] تكون أوّلية وسابقة منطقياً على الإمكانية أو الاحتمالية) مرة أخرى، فعل "يكون" مساو في بعض الأحيان لـ "يكون حقيقي، يكون الحالة أو الحادث". ولكن الأهم أن معنى "يكون" تغير وتحول بمقولة الكائن إلى ذلك الذي يعد تطبيقياً له [أي الذي تتحقق فيه كون الشئ موجودا]. فقد اقترح أرسطو عشر مقولات يعد الجوهر محورها، بينما تعد بمثابة مفردات وعناصر في سائر الأشياء الأخرى - كالكيف، والكم والعلاقة، ---- وإلخ - تعتمد لأجل وجودها على الجواهر. فكل شيء يوجد؛ فإنه

(1) Michael Inwood, Heidegger: a very short Introduction (New York: Oxford University,1997), PP. 15-16.

يندرج تحت طائلة واحدة أو أخرى من تلك المقولات؛ ولذلك فهم أنواع أو أجناس الكائنات. ولكنها – من وجهة نظر أرسطو – أعلى الأجناس التي توجد. فالموجودات ككل لا تكوّن جنساً، منذ أن كان الوجودُ غامضا: فيمكن أن يُدرك هذا ببساطة شديدة، إذا تأملنا جوهراً، كالحصان مثلا فهو ببساطة يكون أو يوجد، بينما كيفيةً ما من كيفياته، كلونه البني مثلا، وهو لون الحصان يعتمد وجوده على ذلك الجوهر، الذي يتعلق به وينتمي إليه. ولكنه مجرد مصطلح غامض ومبهم لا يمكن أن يحدد ويعيِّن جنساً: فالخيول بوصفها نوعاً حيوانياً – على سبيل المثال – تكوّن جنساً واحداً، لكننا إذا أخذنا كلمة "حصان" في المجال الكامل لمعانيها بحيث نجعلها تشتمل على الخيول – الهزازة، و كسوة – الخيول، والخيول – الخشبية [التي يُقفز عليها]، فضلاً عن الحيوانات الأخرى، فلم يعد لدينا جنس الأجناس، لكنه مجرد تجميع متباين للكائنات التي تتوحد عن طريق لا شيء، ولكنها مجرد اسم غامض. فالاختلاف بين "الحصان" و"الوجود" هو أنه رغم أن المعاني المختلفة للحصان لا ترتبط ببعضها البعض على نحو دال وذي مغزى، إلا أنها ترتبط فحسب عن طريق أمور وحالات تاريخية طارئة وعارضة ومماثلات سطحية وظاهرية، نجد أن المعاني المختلفة "للوجود" ترتبط ببعضها البعض على نحو نسقي ودال وذي مغزى، ومقتنياً – كما يقترح أرسطو في بعض الأحيان – وحدة "المماثلة أو المشابهة". حيث إن أحداث الوجود جميعها – بمعانيها المتعددة – تكون مُوَحَّدة بشكل كافٍ؛ لتكوّن موضوعاً واحداً للاستفسار بأسلوب لم يسرِ على الأنواع المتعددة "للحصان، حتى وإن لم تكن تكوّن جنساً بالأسلوب الذي يكوّن به جنساً للخيول[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الوجود قد اكتسب أقصى تكاثرات وتنقيات في تاريخه المتأخر؛ فقد نال في العصور الوسطى - على سبيل المثال - تمييزاً بين الوجود بوصفه ماهيةً والوجود بوصفه وجوداً إنسانياً، ذلك الذي لم يظهر بوضوح عند أرسطو. لكن يكفي ما قد قِيلَ لنعد المنصة لهيدجر.

فهو يتفق مع أرسطو في أنه كان توجد أنماط مختلفة من الوجود، وإن لم تكن المعاني المختلفة له. فإنه يقدم لهذا مصطلحاً ثالثاً جنباً إلى جنب مع "ذلك" – الوجود،

(1) Ibid., P.17.

وهو حقيقة أن شيئاً يكون أو يوجد، وَماً- الوجود، وما الذي يكونه ذلك الشيء: كيف يكونُ – الوجود، الكيفية، والأسلوب، أو نمط وجود الكائن [بمعنى أن الوجود هو أسلوب الموجود في الوجود]. فعلى سبيل المثال، لو بقينا للحظة في داخل حدود مقولات أرسطو، ثم لدينا أولاً حقيقة أن الأحصنة توجد، وثانياً، لدينا تلك الأشكال للحصان التي تميِّزه عن سائر الحيوانات الأخرى وعن الجواهر الأخرى بوجه عام، وأخيراً، لدينا أسلوبه في الوجود، فالحقيقة أنه جوهر وليس كائناً بمقولة ما أخرى. أو، نتناول حالة أخرى تتعدى حدود مقولات أرسطو، فبينما يدرس عالم الرياضيات مَاً الأعداد، ويطرح تساؤلات من قبيل عما إذا كان كل عدد هو حاصل جمع العددين الأولين، نجد الفيلسوف يتساءل عن وجود الأعداد، يتساءل عن كيف يكونون أو أسلوبهم في الوجود. فربما يُجيب – كما أجاب هوسرل – بأن الأعداد لا هي كائنات فيزيقية ولا هي كائنات سيكولوجية؛ ولكنها بالأحرى كائنات "مثالية" بدلاً من كونها كائنات "واقعية". وفي هذه الحالة، فإن أسلوبهم في الوجود هو بالأحرى أحد أشكال المثالية بدلاً من كونها واقعية[1].

3. هيدجر مقابل ارسطو

إذا كان أرسطو وأتباعه قد قاموا بجهد كبير للغاية في طرح سؤال الوجود، فما الذي يستطيع هيدجر أن يفعله أكثر من ذلك؟ فهو يقترح غالباً أن الفيلسوف ينبغي ألا يقبل المبادئ التي قد ثبتت وتصلبت في المذاهب حتى لو أنها أنجزت وحدثت لتكون صحيحة، فيجب عليه أن يعود إلى المصدر الذي انبثق في الأصل منه المبدأ، مفكراً فيه عبر تجديده وإنعاشه. لكن إعادة التفكير هذه تحول بثبات المبدأ الموروث إلى موجود فعلي. وفي هذه الحالة يتناول هيدجر قضية خلافية مع أرسطو في نقاط عديدة. فعلى وجه التحديد، يعني أرسطو – رغم مقولاته العديدة – أن وجود الكائنات الموجودة على نحو حقيقي وأصيل هو كل جزء، وأن كل شيء – الإله، والبشر، والنباتات، والحيوانات، والتماثيل، والأزاميل (أو المناحت) – يعد جوهراً بكيفيات معينة كالكم، والعلاقات، ------ وإلخ. فكل الكائنات يُنظر إليها بوصفها حاضرة في اليد، بوصفها موضوعات ملائمة للوصف المنزه عن الغرض. وسوف يبرهن

(1) Ibid., P.18.

هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" بأنه ليست الكائنات جميعها من هذا النوع نفسه. فالمطرقة – على سبيل المثال – تُرى بشكل مناسب بوصفها موضوعاً للاستخدام، يكون ليوصف، وإن كانت ككل، بوصفها "ثقيلة جداً أو "ملائمة تماماً، بدلاً من وصفها في إطار أبعادها الفيزيقية وخصائصها. فإن العلامة الرمزية التي يقدمها المحب لمحبوبته هي زهرة، وليس نباتاً، ولا موضوع بحث عن النبات. وحتى الفلاسفة الذين يبدو أنهم يميزون بين الأنماط المختلفة من الكائن، قد يُظهر الفحص والمعاينة عن قرب بأنهم يماثلون وجود تلك الكائنات في نموذج واحد. فقد ميز ديكارت بصرامة – على سبيل المثال – بين الشيء المُفكر أو الجوهر والشيء الممتد أو الجوهر. ولكنه، لم يماثل فحسب وجود الأدوات ووجود النباتات، من حيث إن كلا من الوجودين في الأصل هما ببساطة أشياء ممتدة؛ وإنما يماثل أيضاً – وإن كان بوضوح أقل – وجود الشيء المفكر بوجود ذلك الشيء الممتد؛ لأن كلاً منهما شيئاً بملكة أو بصفة ما هوية، ولو أنها صفة أو ملكة مختلفة. وهل يمكن ألا نقول إن كل شيء يكون أو يوجد إنما يكون أو يوجد بنفس الأسلوب، ذلك أن توجد هو أن تكون حاملاً للمحمولات أو للخصائص (أو حاملاً لقيمة المتغير أو المتحول)، وألا نقول إن تلك الكائنات التي تكون بوضوح وبأساليب مختلفة تحمل ببساطة المحمولات المختلفة؟ ولكن ليس كل شيء – كما سوف يُجيب هيدجر – يكون حاملاً للمحمولات، وأن ندعي بأن ذلك يُعد بالفعل بدايات التجانس الزائف للوجود[1].

لماذا يعتني الفلاسفة بتجانس وجود الكائنات؟ لسبب واحد – كما يدعي هيدجر – هو أنهم يركزون على الكائنات الفردية أو أنماط الكائن لاستبعاد العلاقة التي يندرجون فيها. فإنه من الأسهل – على سبيل المثال – أن نرى المطرقة بوصفها حاضرة في اليد، وباعتبارها شيئاً ما بخصائص معينة أو حاملة للمحمولات، حتى لو كان المرء يتجاهل النجار المنهمك في دق المسمار. فنحن نحتاج – إذن – أن نتأمل ليس ببساطة وجود الكائنات في العالم؛ وإنما وجود علاقاتهم في بيئتهم المحيطة بهم، وأخيراً

(1) M. Heidegger, Being and time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers , 1962) , pp. 39- 41.

وجود العالم ككل. فإننا نحتاج أيضاً أن ننظر إلى الوجود على النحو الذي يكون عليه؛ لنرى كيف ولماذا يتفرع خارجياً في تنوعات وتشكلات مختلفة.

ومع ذلك، لم يتأمل هيدجر مباشرةً أياً من الموجودات ككل، أو الوجود على النحو الذي يكون عليه. وإنما توجه إلى فحص الوجود الإنساني، أو الوجود – هناك.

الحقيقة، أن أرسطو أدرك أن دراسة الوجود يجب أن تبدأ بنوع مثالي أو نموذجي للوجود، أي الجوهر، وبحالة مثالية لذلك النوع، أي الله. لكن هيدجر رفض الصلة والربط بين الأنطولوجيا [أي علم الوجود] وعلم اللاهوت الذي أقامها أرسطو لهذا السبب، ولم يقترح – كيفما كان بصراحة – بأن الوجود الإنساني هو كائن أو موجود مثالي أو نموذجي. فما يفعله أنه يقول بأن الوجود الإنساني هو الذي يطرح السؤال عن: "ما الوجود؟" لكننا، نقحم أي سؤال أياً ما كان يسأل عنه الوجود الإنساني. نقول، مثلاً: هل نحن نفترض عندما نُجيب عن سؤال "ما هي العادات التوليفية للزرافات؟ بأننا نحتاج أولاً أن نكتشف وجود الوجود الإنساني الذي يطرح السؤال؟ فإننا نفعل ذلك بمعنى ما. فلكي نسأل ونشرع في الإجابة عن أي سؤال؛ فإننا نحتاج إلى فهم أولي – قد يكون غامضاً – لموضوع السؤال، والاتجاه الذي سلكه المجيب. وفي هذه الحالة، فإننا نحتاج على الأقل أن نعرف أن معنى كلمة "زرافة" موجود في المعجم أو موسوعة المعارف، وإننا على الأرجح قد نعرف حتى أكثر مما يمكن أن يكون السؤال قادراً على أن يثير اهتمامنا. ومع ذلك، فهمنا الأولي للزرافات لم يكن في ذاته موضوعاً مثيراً لاهتمام كبير، ولا يكون بعد أن يكون قد منحنا إرشاداً أوّلياً متوافقاً إلى حدٍّ كبير مع السؤال الذي قد طرحناه[1]. الوجود الإنساني – إذن –نقض أنطولوجيا أرسطو وخالفها في جانبين. **أولاً**، إنه ليس جوهراً بطبيعة ما هوية وبخصائص أو "عوارض". **وثانياً**، إن إمكانية الوجود الإنساني أو إمكانه تكون أولية وسابقة على واقعيته: الوجود الإنساني ليس شيئاً واقعياً محدَّداً، ولكنه الأساليب الممكنة والمتعددة للوجود. حيث يبقى الوجود الإنساني خارج ذاته متجهاً نحو فهم وجوده، ومبدعاً لأساليبه الخاصة في الوجود، بأسلوب أو كيفية لا يمارسها أو يسلكها أي كائن آخر. ويقرر هيدجر بأن هذا الشكل للوجود الإنساني يكون حاسماً تماماً، بدلاً من الحديث عن

(1) Inwood , Ibid., PP. 18-19.

'المقولات'، على نحو ما نقوم بذلك عندما نفحص وجود الكائنات الأخرى؛ ولذا فينبغي علينا أن نتحدث بالأحرى عن 'وجوديات' لنشير إلى الأشكال الأساسية لوجود الوجود الإنساني؛ طالما أنه ليس لديه طبيعة محددة، مثل 'المنضدة أو البيت أو الشجرة'. فحقاً، إن وجود البشر مختلف على نحو يلفت الانتباه عن وجود سائر الكائنات الأخرى في العالم. 'فالوجود الإنساني - في وجوده - هو الكائن أو الموجود الذي من أجله ينبثق الوجود'. وبخلاف الكائنات الأخرى، ليس لديه ماهية محددة: 'إن ماهية الوجود – هناك تكمن في وجوده الإنساني. ويترتب على ذلك، أنَّ تلك الخصائص المميِّزة التي يمكن أن تظهر في هذا الكائن أو الموجود ليست – بخلاف رؤية أرسطو – 'خصائص' حاضرة – في – اليد لكائن أو لموجود ما 'ذلك الذي ينظر' لـــ كذا وكذا ويكون هو نفسه حاضراً – في – اليد؛ إنها على أية حال أساليب ممكنة له ليكون، وليس أكثر من ذلك ------ ولذا، فإنه عندما نُعين ونحدد هذا الكائن أو الموجود بمصطلح 'الوجود هناك'، فإننا لا نعبر عنه بـــ 'ما' يكونه (كما لو كان منضدة، أو بيتاً، أو شجرة)، ولكن نعبر عنه بوجوده'[1].

ديكارت

ديكارت (1596– 1650) هو أبو الفلسفة الحديثة وقد أثارت فلسفته عدداً لا يحصى من القراءات، وفي الوقت نفسه جاءت الفلسفة الحديثة كرد فعل على فلسفته وانقسم الوعي الأوروبي إلى اتجاهين رئيسين (العقلاني– التجريبي) العقلاني بكل صوره وتمثلاته والتجريبي أيضا. (أنا أفكر فأنا إذن موجود). الفكر والوجود. يقول هيجل 'إن ديكارت هو المحرك الأول للفلسفة الحديثة' حتى في الفكر العربي المعاصر يقول طه حسين في الشعر الجاهلي 'أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت في بداية العصر الحديث'.

ديكارت هو صاحب الثنائية الشهيرة في تاريخ الفلسفة بعد أفلاطون، ثنائية الفكر والوجود، ثنائية النفس والبدن، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، فالبدن آلة صماء والنفس روح مفكر. وهي الثنائية التي قسمت الوعي الأوروبي إلى تيارين

(1) Heidegger, Being and Time, PP. 42- 44, 191.

متباعدين متضادين: **الأول** له أسماء عديدة المثالية، الذاتية، الرومانسية، العقلانية، الصورية. **الثاني** له أسماء عديدة الواقعية الموضوعية المادية الحسية التجريبية.

الواقع أن فلسفة ديكارت فلسفة تثير الاشتباه إلى حد كبير. وكثيرا ما تساءل الباحثون في فلسفته أسئلة من قبيل: هل توجد قطيعة بين فلسفة ديكارت وفلسفة النهضة؟ هل ديكارت هو مؤسس العقلانية الحديثة وبداية الوعي الأوروبي، وبالتالي يكون أقرب إلى الجديد منه إلى القديم أم أنه مدرسي من نوع أرقى يعتز بالمنهج أكثر من تمسكه الظاهري بالعقيدة وبالتالي يكون أقرب إلى القديم منه إلى الجديد؟ هل ديكارت فيلسوف العقل وبالتالي يكون مؤسس العصور الحديثة أم فيلسوف الإيمان وبالتالي يكون استمرارا لفلسفة العصور الوسطى. وإذا كان ديكارت كليهما، له واجهة على العصر الوسيط إذ أنه بداية مرحلة فما نسبة الواهتين فيه؟ وهل ترجح إحدى الواجهتين على الأخرى؟ هل نسبة العقل لديه أكثر من الإيمان أم أن نسبة الإيمان أكثر من العقل؟ هل الكوجيتو الديكارتي بداية مرحلة أم نهاية مرحلة؟

وتبدو هذه الإشكالية نابعة من نصوص ديكارت نفسها، وبالتالي فهي غير قابلة للحسم. نصوص ديكارت نفسها تمنح كلا الرأيين مشروعيتهما، ومن ثم الأدلة على وجاهة كلا منهما. ونستطيع أن نرصد آراء عديدة حول هذا الموضوع. يرى هنري جوويه Henri Gouhier وأتين جيلسون Etienne Gilson أن فلسفة ديكارت لم تحدث قطيعة مع الفلسفات السابقة عليها وأن ديكارت قد حاول أن يضع حدا لمغامرات عصر النهضة. ووصفه جوويه بأنه يمثل نقيض النهضة "Anti-Renaissance"، واستدل على ذلك بما ورد في رسالة كتبها ديكارت إلى Beeckmann ندد فيها بالفلسفة الطبيعية لبعض الفلاسفة من المجددين في عصر النهضة.

يذهب ريتشارد شاخت في كتابه "رواد الفلسفة الحديثة" إلى أن البعد اللاهوتي واضح بالفعل في كتابات ديكارت خاصة أن كتاب ديكارت الرئيس "التأملات" يحمل عنوانا له دلالة قوية "تأملات في الفلسفة الأولى التي أثبتت وجود الله والتفرقة بين العقل والجسم" لكنه يرى أن منهج ديكارت كان منهجا راديكاليا في ذلك الوقت وإذا وضعنا الظرف التاريخي في الحسبان فإن ديكارت لم يكن أمامه سوى التقنع بقناع الدين واللاهوت، خاصة وأن صداقاته برجال الدين كالأب مرسن كانت متينة للغاية

حتى أنه أهدى كتابة لكلية اللاهوت، لكن الوجه الحقيقي لديكارت لا يظهر في القراءة العابرة لنصوصه، بل فيما استحدثه من منهج جديد فتح أفاقا جديدة في البحث الفلسفي. بالإضافة إلى ذلك هناك العديد من النصوص والشواهد التي تؤكد هذه الوجهة من النظر: يقول ديكارت "الفيلسوف يتقدم مقنعا إلى مسرح العالم" - عندما علم بسجن جاليليو سحب كتابه "التأملات" من المطبعة- حرق جيوردانو برونو في حياته- كان يقول دائما "لا أريد أن أضحي بسلامتي الشخصية من أجل أفكاري- ترك فرنسا الكاثوليكية لينعم بالعيش في هولندا البروتستانتية". وقبل وفاته بعام أصدر أحد رجال اللاهوت فتوى تدين كتابه "مبادئ الفلسفة" وتتم بالزندقة وفي عام (1663) وضع الفاتيكان مؤلفاته في قائمة الكتب المحرمة والتي لا تنصح رعاياها بقراءتها.

على النقيض من ذلك يرى العديد من الباحثين أن فلسفة ديكارت كانت لاهوتية في المقام الأول وأن منهجه القائم على الشك كان الهدف منه الدفاع عن العقيدة المسيحية، والأدلة على ذلك عديدة أبرزها أن ديكارت عبر مؤلفاته كلها لم يذكر أسماء الفلاسفة الذي تأثر بهم، خاصة وأن ليبنتس قد أكد أن ديكارت قد تأثر بالقديس أنسلم والقديس توما الأكويني، ولقد ذكر إتين جلسون في رسالته عن "دور العصر الوسيط في تكوين مذهب ديكارت" عددا كبيرا من فلاسفة العصور الوسطى، وهو يرى أن ديكارت كان يهدف إلى إقامة مذهب فلسفي مسيحي يحل محل فلسفة توما الأكويني. هذا إضافة إلى أن نصوص ديكارت نفسها تؤكد وترجح هذه الوجهة من النظر.

سنحاول فيما يأتي تتبع هذه الإشكالية وسنعرض لها من خلال كلي الرأيين، معتمدين على نصوص ديكارت نفسها:

1. **قواعد المنهج**

ذكر ديكارت في "المقال في المنهج" أربع قواعد أساسية يجب أن يتبعها العقل في البحث عن الحقيقة في العلوم.

القاعدة الأولى

هي قاعدة البداهة والوضوح "ألا أقبل شيئا على أنه حق، ما لم أعرف بالبداهة أنه كذلك" ما النتائج المترتبة على هذه القاعدة؟

1. إنها تدعو إلى استقلال العقل بعيدا عن كل سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة.
2. إن العقل يهتدي إلى الحقيقة بالبداهة، أي بالحدس العقلي أو بالنور الفطري.
3. لا يكفي أن نوقن بالفكرة التي ندركها بالبداهة، بل يجب أن تكون أيضا هذه الفكرة واضحة ومتميزة.

القاعدة الثانية

هي قاعدة التحليل أن أقسم المشكلة المراد حلها بقدر ما أستطيع إلى ذلك سبيلاً.

القاعدة الثالثة

قاعدة الترتيب أو التركيب أن أرتب أفكاري بحيث أبدأ بأبسطها، ثم أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تعقيداً.

القاعدة الرابعة

قاعدة الإحصاء أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا له صلة بالمشكلة المفروضة للبحث.

هذا هو المنهج الذي أراد ديكارت أن يكون منهجا للعلم والفلسفة. وأهم ما يميزه أنه منهج عقلي بحت، يبدأ بالبداهة واليقين. وهو لا يفرض قيودا على العقل، بل يجعله مستقلا، حرا، ينطلق وراء الحقيقة، بينما كان منطق أرسطو جامدا لا يسمح بالتقدم الفكري، والخروج عن المقدمتين. ولقد قال ديكارت إن أكثر ما يرضيني هو أنني استعملت المنهج العقلي، إن لم يكن على وجه كامل، فعلى الأقل، على أفضل وجه ممكن.

2. **الشك الديكارتي**

هو بداية الفلسفة الديكارتية. لقد بدأ ديكارت فلسفته شاكا محاولا أن يؤسس اعتقاداته وآرائه على أسس راسخة وأرض صلبة. وهذا ما أشار إليه كثيرا في مؤلفاته، ولعل مثال سلة التفاح الشهير يؤكد هذا المعنى.

لكن السؤال هو:

هل الشك الديكارتي مصطنع أم حقيقي يعبر عن حالة افتراضية أم حالة واقعية؟

في كتاب التأملات الميتافيزيقية يستخدم ديكارت الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق إليها شك.

يفرق ديكارت بين الشك الذي يتخذه طريقا للوصول لليقين وبين الشك الذي هو من أجل الشك لم أكن مقلدا للشكاك الذين يشكون ابتغاء للشك، وإنما قصدت إلى التثبت، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك، لكي أجد الصخر.

هناك خاصيتان أساسيتان للشك المنهجي:

1. إنه شك إرادي، يفرضه الإنسان بإرادته على نفسه.
2. إنه شك مؤقت، لا شك أنه دائم ومستمر.

يبدأ ديكارت شكه في وسائل المعرفة، فالحواس تخدعنا أحيانا، ومن الحذر ألا نأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة.

والعقل يخطئ أحيانا في بعض الاستدلالات (كما هو الحال في بعض المسائل الحسابية والهندسية)، وغالبا ما تكون الذاكرة هي السبب في هذا الخطأ.

وإذا ما شككت في وسائل المعرفة، فلابد أن يترتب على ذلك أن أشك في العالم الخارجي، لأن العالم الخارجي سيفقد أية دلالة، لأنها ستكون موضع شك. وهكذا وسع ديكارت من دائرة الشك لتشمل العالم الخارجي.

سرعان ما ينتقل ديكارت انتقالا غير مبرر إلى مجال الميتافيزيقا ليفترض وجود شيطان ماكر لديه القدرة على العبث بالحقائق العقلية، الأزلية الأبدية، فهو قادر على جعل الصدق كذبا والكذب صدقا.

والسؤال هو كيف أثبت ديكارت وجود شيطان ماكر، خاصة أن رفض شهادة الحواس والعقل، ما دليله على وجود هذا الشيطان؟ خاصة وأنها فكرة لا تتسم بالوضوح والبداهة؟

الواقع أن فكرة الشيطان الماكر هي افتراض مفتعل يهدف إلى التطور الدرامي للأحداث، وهو أشبه إلى حد كبير بالعقدة في الأعمال الروائية التي تنقل الأحداث إلى مستوى آخر، والتي تتطلب حلا سرعان ما سيطرحه ديكارت.

لماذا افترض ديكارت شيطانا ماكرا؟

لأن الشيطان من طبيعة غير مادية، ولأن الإنسان كائن ناقص يقع في الأخطاء باستمرار، لذا يلزم مواجهته بقوة أخرى.. قوة تفوق قوة البشر.

الله في مقابل الشيطان

كيف سيحل ديكارت العقدة؟

اليقين الأول

مهما بلغ بي الشك مبلغه، ومهما كانت قدرة هذا الشيطان الماكر، فإنه لا يمكن أن يجعلني عدما، مادمت أفكر. فأنا أفكر، وأنا واثق من أنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر، فمثل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضاً هذا هو اليقين الأول.

إذن ماذا عن الجسم، أنا أدرك نفسي كذات مفكرة، فماذا عن جسمي؟

يميز ديكارت بين النفس والجسم ويجعل معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم لو لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق، لكانت النفس موجودة بتمامها.

لكن المشكلة أن الكوجيتو ليس كافيا لأنه يقين اللحظة التي أفكر أو أشك فيها. كما أنه يجعل الذات المفكرة في عزلة تامة عن العالم والآخرين.

لذا انتقل ديكارت لليقين الثاني

الأنا الذي يشك هو كائن ناقص، والنقص لا يعرف إلا في مقابل الكمال، والكمال فكرة فطرية، والفكرة الفطرية بسيطة وواضحة، ومن هنا كان يقين العقل بها لا يمكن أن يمسه الشك أبدا. (الكل أكبر من الجزء). من هنا يبدأ ديكارت تقديم تصوراته الميتافيزيقية عن طبيعة الإله وصفاته وأدلة وجوده:

3. الإله وجوده وطبيعته

مبررات ديكارت لإثبات وجود الإله

ينتقل ديكارت في التأمل الثالث إلى تناول وجود الإله وطبيعته، ويثبت وجوده بدليلين، وفي التأمل الخامس يستخدم دليلاً ثالثاً. لكن ما الذي جعل ديكارت ينتقل

من إثبات وجود الذات المفكرة إلى البحث عن يقين آخر وهو الإله ويشرع في إثبات وجوده؟ يرجع السبب في ذلك إلى أنه استمر في ممارسة شكه، ذلك لأنه رأى أن مجرد إثبات وجود الذات لا يكفي كي يصل إلى يقين مطلق حول باقي أفكاره وحول العالم، حتى أنه لا يزال يشك في التأمل الثالث في الحقائق الحسابية والرياضية ويفترض أن هناك من يخدعه حولها وأن هذا المخادع هو الذي جعله يعتقد في صدقها في حين أنها ليست كذلك. ويتناول ديكارت يقينه الأول الذي وصل إليه وهو وجود الذات ويذهب إلى أن هذا الوجود لا يكفي في حد ذاته لإثبات حقائق العالم المختلفة، حتى أنه يفترض أن الذات تحصل على يقينها من خلال نور فطري في النفس الإنسانية لا يرجع إلى العالم الخارجي. لكنه يعود ليشك في هذا النور الفطري ذاته لأنه لا يذكر عنه سوى ما تلقاه من حقائق في العالم الخارجي، وبذلك يكون النور الفطري مجرد عامل مساعد يظل معتمداً على ما تتلقاه الذات من العالم الخارجي.

وهذا الاعتماد للنور الفطري على أشياء العالم لا يجعله عند ديكارت يقيناً مستقلاً بالذات، بل يمكن أن يكون هو نفسه عرضة للشك، لأن النور الفطري يقتصر دوره على ما تتلقاه الذات من العالم، وبذلك فهو ليس فاعلاً بل منفعلاً، ليس إيجابياً بل سلبي. والنور الفطري ليس سوى تأكيد الذات على حقائق العالم بناء على وضوح وتميز أفكارنا عنه. هذا الوضوح والتمييز في حد ذاته عرضة للشك لأنه يمكن أن ينتهي في النهاية إلى مجرد خداع أو إلى شيطان ديكارت الذي لا يكف عن افتراض وجوده دائماً في مؤلفاته. وفي مواجهة عدم كفاية اليقين الأول وهو وجود الذات، وبسبب أن هذه الذات يمكن أن تكون منخدعة، يشرع ديكارت في البحث عن أساس ثان لليقين يستطيع به تأسيس يقينه بحقائق العالم. وعندما يبحث في فكره عن أفكار يدركها في وضوح وتميز يجد أنه يستطيع التفكير في إله كامل. فبعد أن ينحى العالم كله ويستبعده من تفكيره هو والأفكار المتعلقة به وما يؤكده من نور فطري الذي هو في حد ذاته محل للشك، يتناول الفكرة الثانية التي تطغى على تفكيره بعد فكرة الذات المفكرة مباشرة وهي فكرة الإله. ويجعل ديكارت فكرة الإله هي الفكرة الوحيدة القادرة على تخليصه من شكه، لأنه بدون هذا الإله لن يستطيع أن يكون على يقين من أي شيء، ولن يستطيع أن يتخلص من فكرة الشيطان الماكر الذي يخدعه دائماً،

ويقول في ذلك: «يجب أن أبحث فيما إذا كان هناك إله بمجرد ما أن تأتي الفرصة لذلك، وإذا اكتشف أن هناك إله، يجب عليَّ أيضاً أن أبحث فيما إذا كان مخادعاً»، ذلك لأن الإله إذا كان مخادعاً فلن يكون هو الإله الحقيقي بل سيصبح الشيطان الماكر بعينه، «ذلك لأنه بدون معرفة بهاتين الحقيقتين، أي وجود الإله وأنه ليس مخادعاً، فلا يمكن أن أصبح على يقين من أي شيء»، عدا كونه وجوداً مفكراً وحسب.

4. ادلة وجود الإله

الملاحظ أن ديكارت يتوصل إلى وجود الذات المفكرة لا بأدلة وبراهين عقلية مثل التي يستخدمها في إثبات وجود الله، بل بالحدس والبصيرة. ذلك لأن السلسلة التي ينتقل فيها من الشك إلى اليقين بوجوده باعتباره كائناً مفكراً، والتي يقول فيها: «أنا أشك إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود» ليست ببرهان عقلي بل هي في حقيقتها برهان حدسي، يقوم على البصيرة والنور الفطري. وعندما يأتي ديكارت لتناول فكرة الإله كفكرة في الذهن وحسب، وكي يوضح أنه ليس مجرد فكرة وأنه يتمتع بوجود حقيقي يشرع في تقديم أدلة عقلية وبراهين منطقية على وجوده. ومعنى هذا أن ديكارت يقدم أدلة وبراهين على ما توصل إليه عن طريق حدس باطني وبصيرة داخلية، ذلك لأنه يبحث في ذاته عن فكرة أخرى غير فكرة الذات المفكرة ويجد فكرة الإله، وهذا هو طريق الحدس، الذي يثبته بعد ذلك عقلياً في صورة أدلة. ومن هنا فإن منهج ديكارت ليس عقلانياً تماماً، أي لا يسير كله حسب ترتيب منطقي انطلاقاً من مبدأ أول، بل هو ينطوي كذلك على الحدس والبصيرة، وما الأدلة العقلية على وجود الله سوى طريق مساعد لهذا الحدس الأصلي كي يكون على يقين من أن هذا الإله يوجد بالفعل. منهج ديكارت إذن لا يقوم على البرهان العقلي وحده بل يتضمن حدساً وبرهاناً في نفس الوقت. والدليل على أن فكرة الإله عنده هي حدس في الأساس وفي المقام الأول النص الذي سبق وأن استشهدنا به حيث يقول فيه ديكارت أنه يجب عليه افتراض وجود إله كي يتأكد ويكون على يقين من وجوده هو نفسه ومن حقيقة العالم من حوله. إن كثيراً ممن يعرض لفلسفة ديكارت ينتقل مباشرة من إثباته لوجود الذات المفكرة إلى أدلته على وجود الإله، متناسياً الكيفية التي ظهرت بها فكرة الإله لديه. فهو لم يتوصل إلى هذه الفكرة بأدلة عقلية بل بحدس باطني وبصيرة

داخلية، وهذه هي النقطة التي لم يركز عليها أغلب من تناولوا فلسفته من مؤرخي الفلسفة. فكرة الإله ذاتها يعرفها ديكارت بحدس وبصيرة داخليّة، أما وجوده فيعرفه أو يثبته بأدلة وبراهين عقلية. وكونه يعرف فكرة الإله بحدس باطني يجعل فلسفته مشابه لفلسفة القديس أوغسطين التي تعتمد على نفس الوسيلة وهي الحدس والبصيرة الداخلية لاكتشاف فكرة الإله داخل النفس. ومرة أخرى نرى كيف أن فلسفة ديكارت ليست جديدة تماماً بل تنطوي على عناصر تقليدية سبق ظهورها في فلسفات العصور الوسطى. إن ديكارت الذي عُرف على أنه مؤسس المذهب العقلاني هو في نفس الوقت مؤسس للمذهب الحدسي. لكن يبدو أن مؤرخي الفلسفة يقدمون لنا ديكارت العقلاني وحسب، وهي الصورة التي أرادوا أن يقدموها لنا عنه، ولم يركزوا على ديكارت صاحب منهج الحدس الباطني الواضح في التأمل الثالث، وبذلك فهم يقدمون لنا العناصر العقلية في فلسفته فقط متناسين الطابع الحدسي لفلسفته، ذلك الطابع الذي سوف يعاد إحيائه على يد برجسون وهوسرل من المعاصرين.

الدليل الأول

ويمكن أن نطلق عليه دليل الكمال. ويميز ديكارت بين نوعين من الوجود: الوجود الموضوعي والجود الفعلي أو الواقعي. الوجود الفعلي هو وجود الأشياء المحسوسة الحاضرة أمامنا في هذا العالم، أما النوع الآخر من الوجود فهو الوجود الذي يتمتع بصفات الكمال. يمكنني أن أفكر في الحصان الطائر مثلاً، على الرغم من أنه غير موجود، ويمكنني أيضاً أن أفكر في المائدة الحاضرة أمامي وأدرك أنها موجودة، وأفكر كذلك في إله كامل. ومن بين هذه الأفكار نرى أن فكرة الحصان الطائر موجودة في ذهني فقط وليس لها وجود فعلي، والمائدة موجودة أمامي وهي بذلك تتصف بالوجود الفعلي إلى جانب كونها فكرة حاضرة في ذهني. وعلى الرغم من أن الإله غير حاضر أمامي إلا أن وجوده موضوعي، ذلك لأن ما يتصف بصفات الكمال يتمتع بوجود أكثر موضوعية من الأشياء الموجودة بالفعل، لأنها في النهاية ناقصة ومصنوعة، وفكرة الخالق أكثر موضوعية من فكرة المخلوق حتى ولو لم يكن هذا الخالق حاضر فعلياً أما الحواس. وفي ذلك يقول ديكارت: «إن إلهاً أعلى – أبدياً – لا متناهياً – كلي العلم

والقدرة وخالقاً لكل شيء خارج عنه حاصل على حقيقة موضوعية في ذاته أكثر من تلك العناصر المتناهية». ويبني ديكارت استدلاله هنا على أساس أن الخالق أكثر حقيقة من المخلوق، والكامل أكثر حقيقة من الناقص، والكلي العلم والقدرة أكثر حقيقة من ناقص العلم والقدرة، واللامتناهي أكثر حقيقة من المتناهي. ويذهب ديكارت إلى أن كل تلك الصفات التي نعرفها عن الإله يجب أن تكون لها أسباب لوجودها، ولا يكون الإنسان هو مخترعها، ذلك لأن الإنسان ناقص وبذلك لا يمكن أن يكون هو سبب فكرة الكمال. كما أن كل تلك الصفات يجب أن ترجع إلى علة كافية وضرورية وهي الإله نفسه الموجود وجوداً فعلياً. فمن صفات الكمال الوجود، وإذا لم تكن فكرة الكمال ترجع إلى كائن موجود بالفعل فسوف تصبح فكرة ناقصة وهذا تناقض. وبالتالي فالكائن الكامل يجب أن يكون موجوداً، لأنه لو افتقر إلى الوجود لأصبح غير كامل ولكان مجرد فكرة في الذهن.

والملاحظ أن ديكارت يؤسس هذا الدليل على مبدأ العلة الكافية. فالأفكار التي في ذهني عن الكمال، مثل كلية العلم والقدرة والأبدية واللاتناهي، يجب أن تكون لها علة كافية لحضورها في ذهني، ولأنني كائن ناقص فلا يمكن أن أكون أنا سبب هذه الأفكار، وبالتالي فالكائن الكامل هو نفسه السبب الكافي لظهور فكرة الكمال في ذهني. والحقيقة أن ديكارت قد وقع في تناقض خطير، ذلك لأنه بدأ التأمل الأول بقوله إنه لا يمكن أن يصل إلى أفكار واضحة يقينية إلا بعد أن يثبت أن هناك إلهاً يضمن له صحة هذه الأفكار، لكنه في التأمل الثالث يستخلص وجود الإله من الفكرة الواضحة اليقينية لديه عن الكمال. ومعنى هذا أنه لم ينفذ ما وعد بتنفيذه ووقع في تناقض ودور منطقي واضح، فكي تكون لديه أفكار واضحة يقينية يجب أن يثبت وجود الإله أولاً، وهو يثبته بأفكار واضحة يقينية في نفس الوقت. ويبدو أن ديكارت كان على وعي بهذا الدور المنطقي، لأنه سوف يذهب في بقية التأملات إلى أن فكرة الإله والأفكار الواضحة اليقينية يثبت أحدهما الآخر، بحيث تكون هذه الأفكار دليلاً على وجود الإله، ويكون وجود الإله ضماناً ليقين الأفكار. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الحل لم يحل لنا إشكالية الدور المنطقي، ذلك لأن إقراره باعتماد فكرة الإله والأفكار الواضحة على بعضهما البعض يجعلنا نعود إلى نفس الدور المنطقي الذي

بدأنا منه. فما هي البداية الحقيقية لاستدلالاتنا حسب ديكارت، أهي الإله أم الأفكار الواضحة؟ إن ديكارت يستخدم الاثنين معاً ليدعم بالواحدة منها الأخرى، ولكنه لم يضع لنا بداية حقيقية في صورة مبدأ أول نستخلص منه اليقين الثاني.

الدليل الثاني

وفيه يثبت ديكارت وجود الإله انطلاقاً من وجوده هو، بمعنى أنه ليس سبباً لوجود نفسه، وبالتالي يجب أن يكون هناك كائن خالق هو الذي أوجده. يقول ديكارت: «واسأل نفسي، من أين أحصل على وجودي؟ ربما من ذاتي أو من والديَّ، أو من أي مصدر آخر أقل كمالاً من الإله»؟.

ولا يمكن أن يكون سبب وجوده شيئاً ناقصاً أو مفتقراً إلى الكمال، وبالتالي فالإله الكامل هو سبب وجوده، وبما أنه موجود فالإله أيضاً موجود. وهو يفترض جدلاً أن يكون والداه هما السبب في وجوده، إذ يمكن أن يكونا سبباً في ميلاده كجسم وحسب، في حين أنه يوجد في الحقيقة باعتباره فكراً منفصلاً ومتمايزاً عن الجسد. فالوالدان يمكن أن يكونا سبباً لوجود هذا الجسم المادي، لكنهما لا يمكن أن يكونا السبب في النفس أو الروح. ويناقش ديكارت احتمال أن يكون السبب في وجوده شيء أكثر كمالاً من الوالدين لكن أقل كمالاً من الإله مثل الطبيعة مثلاً، ويرفض ديكارت هذا الاحتمال، ذلك لأن الأقل كمالاً من الإله لا يمكن أن تكون لديه القدرة على الخلق من العدم.

ويستمر ديكارت في المزيد من توضيح هذا الدليل، ويذهب إلى أنه باعتباره جوهراً مفكراً موجود لكنه لم يكن يوجد دائماً بل إن وجوده حادث، أي حدث بعد أن لم يكن. وعندما يبدأ شيء في الوجود بعد أن لم يكن فمعنى هذا أنه أتى من العدم، أي خُلق. والقدرة على إيجاد شيء من العدم تتطلب قدرة تفوق قدرة إدراك الأشياء. وبما أن الإنسان لا يحصل إلا على قدرة على إدراك الأشياء وفهمها وحسب وليس حائزاً على قدرة إيجادها أو خلقها من العدم، فهذا يعني أن الإنسان لا يمكن أن يكون سبباً في وجوده، وبالتالي فهذا السبب يكون أكثر قدرة من الإنسان. وإذا كان الإنسان قادراً على إيجاد نفسه من العدم فمعنى هذا أنه قادر على الحصول على الكمال، لكن الإنسان ناقص، وبالتالي، فهو لا يمكن أن يكون سبباً في وجود ذاته، ولا يمكن أن

يكون سبب الوجود إلا الإله الكامل. ويقدم ديكارت حجة أخرى في إطار هذا الدليل، ويذهب إلى أن الوجود عبارة عن المرور عبر لحظات الزمن، وهذا المرور عبر الزمن يفترض القدرة على جعل الشيء الموجود في لحظة يستمر في الوجود في كل لحظات الزمن.

وبما أن الإنسان ليس قادراً على إيجاد أي شيء يستمر حاضراً في كل الأزمنة، فلا يمكن أن يكون هو السبب في استمرار وجوده في الزمن. وبذلك فيجب أن تكون هناك قدرة على استمرار الإيجاد في الزمان، وهذه القدرة غير متوافرة في الإنسان، وبالتالي فالإله هو هذه القدرة التي تجعل وجودي، ووجود الأشياء كلها. مستمرة في الزمان. والملاحظ أن هذه الحجة هي في حقيقتها ليست حجة لإثبات وجود الله وحسب بل حجة على استمرار خلقه واستمرار العناية الإلهية. فديكارت يعتقد في أن الإله لم يخلق الإنسان والعالم في لحظة من الزمان ثم انتهى عمله عند ذلك، بل كان يعتقد في نظرية الخلق المستمر والعناية الإلهية تلك النظرية المستمدة من فلسفات العصور الوسطى.

الدليل الثالث

ويسمى هذا الدليل بالدليل الأنطولوجي، وذلك لسببين، **الأول** أنه يستخلص وجود الإله من فكرة الكائن الكامل، **والثاني** أنه يوحد الفكر والوجود في حالة الإله، ويعتبر أن الإله باعتباره فكرة مساوياً للإله باعتباره وجوداً حقيقياً. ويحتوي هذا الدليل على مسلمة منطقية تذهب إلى أن ما هو ممكن ومقبول منطقياً يمكن وجوده واقعياً، بمعنى أننا إذا كنا نستطيع تصور أن المفهوم أ ينطوي على المفهوم ب، فمعنى هذا أن الشيء المسمى أ ينطوي على الشيء المسمى ب، فالعلاقة المنطقية التي تدرك بيقين وتميز في الفكر يمكن وجودها واقعياً خارج الفكر. ويسير الدليل الثالث بنفس الطريقة، إذ يذهب ديكارت إلى أن لديه فكرة واضحة ومتميزة عن الكائن الكامل، وهذا الكائن لا يمكن أن يفتقر إلى أي صفة بما فيها صفة الوجود. ومن التناقض تصور فكرة الإله باعتباره الكائن الكامل دون تصور وجوده، ذلك لأن الكائن الكامل غير

الموجود حقيقة يعد تناقضاً ونقصاً في فكرة الكمال ذاتها، وبالتالي فإن الوجود جزء من مفهوم الإله، إذن الإله موجود[1].

هذا الموجود الكامل عند ديكارت يتمتع بصفات الأزلية والأبدية والقدرة اللامتناهية وهي الصفات التي يفقدها المخلوق الناقص. لكن بالإضافة لهذه الصفات، وهي صفات قال بها كل اللاهوتيين من قبل، يضيف ديكارت صفة الصدق الإلهي في مقابل كذب وخداع الشيطان الماكر. صفة الصدق أو الضمان الإلهي سيعتمد عليها ديكارت اعتمادا كليا في مسائل عديدة أهمها إثبات وجود العالم الخارجي.

وإذا عدنا مرة أخرى للقواعد الأربع التي وضعها ديكارت وحاولنا تطبيقها على المذهب الديكارتي، فإننا نلاحظ أن ديكارت استبعد العقائد المسيحية تماما من تطبيق هذه القواعد.

وإذا كان ديكارت قد اتخذ من الوضوح والبداهة قاعدة أولى من قواعده، فإنه سرعان ما يأتي بقاعدة تتضاد مع القاعدة الأولى عندما يصرح بأن حقائق الإيمان المسيحي يجب أن تكون أول ما نصدق به، دون البحث عن بداهتها ووضوحها وتميزها. في هذا يتشابه ديكارت مع القديس توما الأكويني عندما ذهب إلى أن حقائق العقل والإيمان لا يمكن أن يتناقضا، وإذا ما حدث التناقض، فإن حقيقة العقل المزعومة ما هي إلا خطأ وضلال. هذا بعكس ما ذهب إليه ابن رشد من اعتبار العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحي تعارضا، فإنه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقا مع العقل.

لكن من جهة أخرى فإن عبارة ديكارت التي يقول فيها "يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا" تصطدم تماما بقاعدة الوضوح والبداهة التي اتخذها شعارا لمنهجه العقلاني. لا يجعل ديكارت الفكر الواضح المتميز مقياسا لعقائد التنزيل المسيحي، بل يجعل تلك العقائد مقياسا يقيس به مدى صحة الفكر أو خطأه "ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا".

(1) اعتمدنا في عرضنا لأدلة وجود الله على أشرف منصور، تاريخ الفلسفة الحديثة "ديكارت"، الحوار المتمدن، العدد 2231.

والحقيقة أن مشروع ديكارت الذي بلوره منذ مارس 1636 والذي يهدف إلى تأسيس علم ذي صلاحية كونية قادر على الارتقاء بالطبيعة الإنسانية إلى أعلى درجات الكمال، هو امتداد لفلسفة النهضة التي كانت تسير في اتجاه الفصل بين الفلسفة واللاهوت والربط بين العلم والحكمة، والابتعاد عن اللاهوت الكنسي الذي جعل من الميتافيزيقا علما تأمليا لا تربطه أية صلة بالحكمة الإنسانية، وذلك على عكس ما نجده لدى أرسطو الذي استهل المقالة الأولى من الميتافيزيقا برسم صورة جميلة للحكيم. لقد جاء مشروع ديكارت كرد فعل ليس فقط ضد الفصل بين العلم والحكمة، بل جاء أيضا كرد فعل ضد الفصل بين الفلسفة الطبيعية والأخلاقية وبين الميتافيزيقا.

تعتبر مسألة العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقا من المسائل الأساسية في الفلسفة الديكارتية. فقد كان مشروع ديكارت في الأصل مشروعا للتركيب بين مختلف أبعاد الإنسان المعرفية والأخلاقية والوجودية. ولكنه اصطدم بعراقيل وصعوبات لها علاقة بالمناخ الثقافي العام ووضعية العلوم في زمانه، ولذلك جاءت مقالته في المنهج مقسمة على ثلاثة محاور أساسية وهي: قواعد المنهج، قواعد الأخلاق والتأملات أو الميتافيزيقا.. ويمكن النظر إلى هذه المحاور على أنها مترابطة فيما بينها باعتبارها تمثل مختلف مجالات العلم الكوني الذي كان يطمح إلى تأسيسه، ومع أن ديكارت لم يعبر بشكل صريح عن العلاقة التي تربط المجالات الثلاث بعضها ببعض فإن هذه العلاقة موجودة بالفعل، وبإمكان الباحث أن يكشف عنها من خلال الوقوف على مقاصد الفيلسوف وتجربته في الحياة كما تتراءى من خلال كتاباته الفلسفية التي ليست غريبة عن فن السيرة الذهنية، ومن خلال الكشف عن المصادر الأساسية التي يقوم عليها نسق تأملاته الميتافيزيقية.

يبدو من خلال قراءة "التأملات" أن هناك علاقة عضوية بين الميتافيزيقا وفلسفة الأخلاق لدى ديكارت. وتمثل فكرة الكمال الإنساني في اعتقادنا المبدأ المنظم الذي يربط مختلف مجالات الفلسفة الديكارتية بعضها ببعض.. نجد هذه الفكرة في كتاباته الأساسية وخاصة في التأملات الميتافيزيقية. يقول في نهاية التأملات الرابعة إن الله منحني الحرية لإصدار الحكم أو تعليقه عندما يتعلق الأمر بالأشياء التي لا توجد لدي

عنها فكرة واضحة ومتميزة. وإذا كان من الممكن أن أخطىء، فإن السبب في ذلك يرجع إلى وجود نقص في يتعلق بسوء استعمال الإرادة والتسرع في إصدار الأحكام في القضايا التي لا زال يكتنفها الغموض في ذهني. وإذا كان الله لم يمنحني فضيلة العصمة التي يتوقف وجودها على المعرفة الواضحة المتميزة بكل الأمور التي يمكنني البت فيها، فإنه منحني على الأقل الوسيلة الأخرى المتمثلة في حرية الامتناع عن إصدار أي حكم على الأشياء التي لا أعرف حقيقتها معرفة يقينية. وهاهنا بالذات يكمن الكمال الأساسي للإنسان المتمثل في حرية الإرادة والاختيار.

وهكذا، فإن ما يعصم الإنسان من الوقوع في الزلل حرية الإرادة والاختيار وحسن استعمالهما. يشمل الكمال الإنساني بهذا المعنى القدرة على اكتساب المعرفة اليقينية وحسن استعمال الإرادة والحرية باعتباره أساس الأخلاق الفاضلة. ولذلك يمكن أن نجعل من فكرة الكمال الإنساني المبدأ الأساسي الأول الذي تقوم عليه كل من الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة الأخلاقية عند ديكارت. ومن هنا تتبين العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق في الفلسفة الديكارتية، فهما مترابطان في الأصل، بمعنى أنهما بنيا على أساس واحد أو أن لهما جذر واحد، وهو الإيمان بقدرة الإنسان على الارتقاء في مراتب الكمال.

وترجع جذور فكرة الكمال الإنساني إلى ما قبل عصر النهضة، وتبلورت بشكل واضح في الساحة الثقافية الأوروبية من القرن الثالث عشر بعد أن تمت ترجمة شروح ابن رشد على طبيعيات أرسطو إلى اللغة اللاتينية. وارتبطت هذه الفكرة آنذاك بدراسة العلوم التأملية، حيث بدأ بعض المفكرين يميلون أكثر فأكثر إلى الاعتقاد بأن تحصيل هذه العلوم يساعد الإنسان على اكتساب مزيد من الكمال. ولكنها تعرضت لانتقادات رجال الدين الذين نددوا بها باعتبارها مناقضة لتعاليم الديانة المسيحية التي تقول بسقوط الإنسان إلى الدرك الأسفل وبالرحمة الإلهية، وذلك على اعتبار أن فكرة الكمال الإنساني تفترض إمكانية الخلاص خارج نطاق الدين. ورغم مقاومة رجال الدين لهذه الفكرة في العصر الوسيط المتأخر فإنها انتقلت إلى فلاسفة عصر النهضة، ولكنا تسببت لهم في الكثير من المتاعب. وإذا كان طوماس الإكويني قد أخذ بفكرة الكمال الإنساني، فإنه أكسبها مدلولا آخر ينسجم مع التعاليم الدينية: يكتسب

الإنسان مزيدا من الكمال في نظره لا من خلال تحصيل العلوم التأملية ولكن من خلال تأمل الذات الإلهية، ولا ينال هذه النعمة إلا من كتبت له السعادة في الحياة الأخرى. يدل ذلك على استحالة ارتقاء الإنسان المذنب إلى مراتب الكمال العليا في الحياة الدنيا. إن الإنسان في نظر رجال الدين عاجز عجزا راديكاليا عن معرفة أي شيء من الأمور المتعلقة بالذات الإلهية، وأصبحت له في اللاهوت المسيحي، على الأقل منذ Duns Scot، صورة المسافر الشقي البعيد كل البعد عن السعادة الأخروية، ولم يعد بوسعه وهو في رحلته الدنيوية إلا أن يطلب الرحمة الإلهية. ولذلك حرّموا الأخذ بفكرة الكمال الإنساني. ولسوف يعاني ديكارت بدوره من هذا القرار الكنسي.

ولقد أدى قرار التحريم إلى تغييب الإنسان من حقل الممارسة الفكرية طوال فترة مديدة. ولكن بعض فلاسفة عصر النهضة ممن كانت لهم الشجاعة الكافية للأخذ بفكرة الكمال الإنساني، من أمثال Sibiuda وBovelles وCharron، أعادوا إليه المكانة التي يستحقها في عالم الفكر، ومن ثم انتقلت الفكرة إلى ديكارت لتأخذ أبعادا ودلالات جديدة، حيث جعل منها المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه محاولته التركيبية، وهو ما يدل عليه حضورها القوي في القسم الرابع من تأملاته الميتافيزيقة.

ولعل ما صرف اهتمام الدارسين لفلسفة ديكارت بهذه الفكرة ومكانتها في نسق التأملات هو طغيان النظرة الأحادية الجانب إلى التراث الديكارتي، مما أدى في نظر بعض المحللين إلى هيمنة تأويل واحد في الفلسفة المعاصرة وهو تأويل هايدجر الذي اختزل الميتافيزيقا الديكارتية إلى مجرد كونها امتدادا للمذاهب اللاهوتية السكولائية، وما يدل على ذلك، في نظره، هو ارتكازها على فكرة تناهي الوجود الإنساني التي تنطوي على فكرة الخطيئة والذنب. ففي دراسته لمراحل تطور مفهوم الأنطلوجيا المتضمنة في أحد الدروس التي ألقاها عام 1927، ذكر هايدجر أن ديكارت أخذ مفاهيمه الأنطلوجية الأساسية مباشرة عن سواريز وسكوت وطوماس الإكويني، دون أن يقدم أي دليل على ذلك، وأضاف إلى ذلك قوله إن الميتافيزيقا القروسطوية ليست شيئا آخر غير اللاهوت، ومن ثمّ تم سحب هذا الحكم على الميتافيزيقا الديكارتية، وما زال يتردد صداه إلى اليوم.

لاشك في أن الفلسفة الديكارتية لا تستبعد فكرة التناهي، ولكن هذه الفكرة ليس لها معنى سلبيا في هذه الفلسفة، بمعنى أنها لا تلغي إمكانية بلوغ الإنسان أقصى درجات الكمال. إن الارتقاء في مراتب الكمال يتحقق بشكل تدريجي، ولكنه يسير في اتجاه اللامتناهي. وهذه الحركة اللامتناهية في اتجاه الكمال هي الدليل على أن الإنسان، في نظر ديكارت، لا يمكنه أن يكون لا متناهيا، لأن اللامتناهي لا ينقصه شيء، ولذلك لا يحتاج إلى الحركة والنمو والتطور. ولكن اللامتناهي الثابت الإيجابي ليس نقيضا من حيث إيجابيته للمتناهي المتحرك، فالنمو والارتقاء هو شيء إيجابي، إنه كمال إنساني. إن المتناهي في هذه الحالة إيجابي وليس سلبيا. وتكمن إيجابيته وكماله الأساسي في امتلاكه للإرادة والحرية. يتجلى ذلك بوضوح في التأملات الرابعة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فالإنسان في نظر ديكارت حر في أن يختار تعليق الحكم كلما كانت المعرفة الواضحة المتميزة بحقيقة الأشياء التي يضطر إلى البت فيها غير متوفرة بعد. وإن القدرة على تعليق الحكم تجعلنا أكثر كمالا رغم كوننا كائنات متناهية. وهذه هي الأطروحة الأساسية المتضمنة في التأملات الرابعة.

ويقول ديكارت إنه ليس له أن يتأسف على أن الله لم يمنحه كمالا أكبر، بل إن عليه أن يشكره على أنه منحه القدرة على تعليق الحكم كلما كانت المعرفة غير واضحة وغير متميزة. وهنا يكمن الكمال الإنساني الأكبر في نظره، يقول بالحرف الواحد في نهاية الجزء الرابع من التأملات: "إنه أكبر كمال إنساني" "c'est la plus grande perfection de l'homme"، أو لنقل إنه الحد الأقصى من الكمال الذي هو كمال بالنسبة للإنسان لا بالنسبة لله ولا حتى بالنسبة للملائكة. لم تأخذ هذه الجملة بعين الاعتبار في التأويلات الأحادية الجانب للميتافيزيقا الديكارتية، فاختزلتها إلى مجرد كونها شكلا من أشكال اللاهوت السكولائي.

ويتجلى كمال الإنسان أيضا في كمال قدراته. يقول ديكارت في الجزء الرابع من التأملات إن الإنسان رغم كونه مخلوقاً متناهياً فإنه يتوفر على ملكات تتصف بنوع من الكمال الخاص بالنوع الإنساني، وهي فكرة جريئة بالنظر إلى ظروف العصر الذي عاش فيه ديكارت. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ديكارت لا يستخدم مفهوم التناهي بالمعنى اللاهوتي الذي يدل على الطبيعة الشريرة للإنسان، والذي يتنافى بالتالي مع

فكرة الكمال النسبي. كما أنه لا يستخدم مفهوم الكمال الإنساني بالمعنى الأنطلوجي الذي يدل على أن الإنسان هو أرقى المخلوقات جميعا، وهو ما يدل عليه معنى قوله في التأملات الرابعة إنه لا يحق له أن يشتكي من كون الله عندما خلقه لم ينزله في منزلة الكائنات الأكثر نبلا وكمالا، ونجد نفس الفكرة في رسالته إلى إليزابيت Elisabeth بتاريخ 15 سبتمبر 1645، وهي فكرة تنسجم مع التصور الكوبيرنيكي للكون الذي لم يعد الإنسان يحتل فيه مكانة مركزية. وبقدر ما تنسجم مع التصور الكوبيرنيكي بقدر ما تتعارض مع التصور اللاهوتي الذي يجعل من الإنسان أسمى المخلوقات جميعا. يقول في الرسالة المشار إليها: "وبدل أن ننشغل بمعرفة الكمالات التي توجد فينا بالفعل، ننسب للمخلوقات الأخرى النواقص التي لا توجد فيها لكي نسمو فوقها" يتحدد مفهوم التناهي، إذن، في علاقته بفكرة الكمال الإنساني، من حيث إن السعي إلى تحقيق أقصى درجة ممكنة من الكمال يتطلب الوعي بمواطن الضعف التي توقعنا في الخطأ. مما يدل على أن الإنسان لا يمثل أرقى الكائنات الموجودة في الكون.

وإذا كان في الإنسان شيء ما لامتناهٍ فهو الإرادة، تلك "الإرادة الكاملة المطلقة" حسب تعبير ديكارت نفسه في حواره مع Burman ولابد من الاعتراف هنا بأن هذه الفكرة تطرح مشكلة عويصة فيما يتعلق بتأويل "التأملات". كيف يمكن الحديث عن تناهي الإنسان إذا كانت إرادته مطلقة ولا متناهية؟ كيف يمكن الجمع بين تناهي العقل ولا تناهي الإرادة لدى الإنسان؟

يتجلى تناهي العقل الإنساني في عدم قدرته على فهم الله أو على فهم غايته من خلق العالم. ولكن انعدام القدرة على فهمه لا يعني استحالة معرفته. فقد اعتمد ديكارت على وجود الله قبل أن يثبت وجوده هو ووجود العالم. ولذلك يقول بأن معرفة الله أيسر إليه من معرفة العالم. تكمن حدود العقل من وجهة النظر هذه في انعدام القدرة على فهم المطلق، لا في العجز على معرفته كما يقول كانط. إن فكرة الله في نظر ديكارت هي أكثر الأفكار وضوحا وتميزا. فإذا كان من خصائص المطلق أنه مستغلق على الفهم لمن نظر إليه، فإن معرفته، في المقابل، أيسر إليه من معرفة نفسه.

يدل مفهوم الكمال الإنساني على نمط تفكير يرتكز على الإيمان بقدرة الإنسان على معرفة الحقيقة اليقينية بالاعتماد على قدراته الطبيعية، ومما يدل على ذلك تأكيده

في مناسبات كثيرة على أن سبب الأخطاء التي نرتكبها لا يرجع إلى وجود نقص في طبيعتنا الإنسانية ولكن إلى سوء استعمال قدراتنا العقلية وإرادتنا وحريتنا.

ذكر ديكارت في رسالتين لإليزابيت بتاريخ 21 مايو و28 يونيو من عام 1643- واللتين يمكن اعتبارهما بمثابة ملخص مركز لنتائج 'التأملات'- أن فلسفته الميتافيزيقية تقوم على أساس ثلاثة مفاهيم أولية، تمثل في نظره النماذج الأصلية التي تقوم عليها كل معرفة إنسانية وهي المفاهيم التي لدينا عن الروح والجسد والعلاقة بين الروح والجسد: يتعلق **المفهوم الأول** بتصورنا للروح، ويشمل العقل والإدراك الحسي والإرادة ومختلف النوازع الانفعالية؛ ويتعلق **المفهوم الثاني** بتصورنا للجسم، وهو مفهوم الامتداد الذي تُرَد إليه أشكال الأجسام وهيئتها وحركتها؛ ويتعلق **المفهوم الثالث** بالعلاقة بين الروح والبدن، وهو مفهوم الوحدة التي تتجلى من خلال قدرة الروح على تحريك البدن، وقدرة البدن على التأثير في الروح وإثارة انفعالاتها. ونظرا لكون هذه المفاهيم أولية وبسيطة فإنه لا يمكن، في نظر ديكارت، تفسير بعضها بالبعض الآخر ولا إرجاع بعضها إلى البعض الآخر، على اعتبار أن كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاث تتأصل في النفس الإنسانية وليس مشتقا من غيره، ولذلك وجب استعمال كل مفهوم في المجال الخاص به. ويرى ديكارت أن هذه المفاهيم تدرك بطرق مختلفة: فالروح لا يمكن معرفتها إلا عن طريق العقل وحده، بينما يمكن معرفة الجسم بواسطة العقل والمخيلة معا وإن كانت معرفته بالمخيلة أحسن. وأما وحدة الروح والبدن فإن خير وسيلة للإحاطة بها هي الملكات الحسية.

ولابد من الإشارة هنا إلى وجود قراءات مختلفة لمضمون هذه الرسائل. يرى بعض الباحثين أن مفهوم الإنسان جاء في المرتبة الثالثة بعد مفهوم الذات المفكرة ومفهوم الامتداد، وربما احتل المرتبة الرابعة إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوما آخر أكثر بدائية من المفاهيم الأولية الأخرى، وهو مفهوم الله، الذي يعتبر بداية كل شيء في الفلسفة الديكارتية. وذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن مفهوم الإنسان هو مفهوم مركب يجمع بين مفهوم الروح ومفهوم البدن. ولذلك اعتبروا مفهوم الإنسان، الذي هو وحدة الروح والبدن، مفهوما مشتقا وليس مفهوما أوليا. مما يترتب على ذلك أن الفلسفة الديكارتية ليست فلسفة إنسانية بالأساس، بل يمكن تصنيفها ضمن الفلسفات

ذات النزعة المضادة للإنسان anti-humanisme، والمقصود بـذلك الفلـسفات الـتي لا تجعل من فكرة الإنسان مبـدأها الأول، وتكـون بـذلك أقـرب إلى اللاهـوت منهـا إلى الفلسفة.

وتنطلق القراءة الثانية من ملاحظة مفادها أنه ليس في منطوق الرسالتين ما يدل على أن مفهوم الإنسان باعتبـاره وحـدة الـروح والجـسد مـشتق مـن مفهـوم الـروح ومفهوم البدن. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن ديكارت حسم في الأمر ولم يترك الباب مفتوحا للتأويل حين صرح بأن كـل واحـد مـن المفـاهيم الـثلاث (الفكـر والامتـداد ووحدة الروح والبدن) هو مفهوم أولي ولا يمكن فهمه بالتالي إلا بالانطلاق منه هـو ذاته وليس من غيره، وبأن إدراك كل مفهوم يتطلب طريقـة خاصـة، ولا يمكـن إدراك مضمونه الدلالي من خلال إجراء مقارنة بينـه وبـين المفـاهيم الأخـرى. وعليـه، فـإن إدراك حقيقة الإنسان باعتباره وحدة الروح والجـسد لا يـشترط مـسبقا تـوفر المعرفـة الواضحة المتميزة بكل من الروح والجسد، ذلك لأن مفهوم الإنسان لـيس مزيجـا مـن الروح والمادة، ولكنه وحدة أو كلية تمثل واقعا قائما بذاته. ومع ذلك يمكن للعقـل أن يميز في هذه الوحدة أو الكلية على سبيل التجريد بين الروح والجسد. ومن ثـمّ أمكـن القول بأن مفهوم الإنسان هو من المفاهيم الأولية الأساسية التي تقوم عليها الميتافيزيقـا الديكارتية وبأن الفلسفة الديكارتية هي من حيث العمق فلسفة إنسانية[1].

وتتجلى نزعتها الإنسانية في تركيزها على فكرة الكمـال الإنـساني الـتي تميزهـا تمييزا واضحا عن اللاهوت. ولكن إيمان ديكارت بفكرة الكمال الإنساني جلبت عليه سخط رجال الدين وعلماء اللاهوت كما أشرنا إلى ذلك في بداية الموضوع.

كانط

لم يقدم كانط نفسه لنا كعدو للميتافيزيقا، بل ذكر أن هدفه الأسمـى هـو تخلـيص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم، ذلك أن الخطأ الكبير الذي ارتكبه هؤلاء بنظر كانط هو أنهم استخدموا عقولهم خارج نطاق حدود التجربة، وهو استخدام غـير مـشروع في

(1) أحمد أغبال، الميتافيزيقا الديكارتية بين اللاهوت والنزعة الإنسية. مقال منشور على الإنترنيت.
http://sophia.over-blog.com/article-3819528.html.

نظر كانط. فلا يمكن في نظره أن نزعم مع الميتافيزيقيين أنه بإمكاننا إنتاج معرفة علمية بصدد مواضيع النفس والعالم والله، وهي المواضيع الميتافيزيقية الكبرى المعروفة.

إن كانط لا يزعم أن مواضيع الميتافيزيقا هذه غير موجودة، بل يرى فقط أن عقلنا لا يملك من الإمكانيات التي تؤهله لإدراك وجودها وماهيتها. فبإمكان العقل التفكير في الميتافيزيقا والاعتقاد فيها، لكن لا يمكنه معرفتها.

لقد رأى كانط أن الميتافيزيقيين أقاموا صروحا عقلية شامخة من أجل إدراك القمم العالية للوجود، ولكن للأسف استخدموا في ذلك مواد لا تكفي بنظر كانط إلا لإقامة مساكن بشرية متواضعة. انطلاقا من هنا فقد ظلت الحقيقة المطلقة الماورائية أرضا مجهولة لم تطأها مغامرات العقل البشري ولم يستطع الفكر البشري ارتياد قلعتها المستعصية عن الاقتحام.

لقد اعتبر كانط أن الميتافيزيقا ميل طبيعي صادر عن طبيعة تكويننا البشري، ولذلك فهو لم يعتبر مواضيعها أوهاما يتعين القضاء عليها. فهو وإن أكد عجز الفكر البشري عن إدراك موضوعات الميتافيزيقا والبرهنة على وجودها، فهو مع ذلك لم يقل أن بإمكان العقل البشري أن يبرهن على عدم وجودها.

وفي هذا السياق فقد رفض كانط قول ديكارت بوجود «ذات مطلقة» أو جوهر قائم بذاته هو «النفس» أو «الأنا»، لأن ماهية النفس تبقى بالنسبة لكانط مجهولة ما دمنا لا نملك حدسا حسيا يوفر لنا المادة الضرورية التي تمكن الفكر من إنتاج فكرة صحيحة ويقينية عن ماهية النفس. ولكننا مع ذلك نملك، كما يقرر كانط، شعورا بوجود النفس في الزمان من جهة وباعتبارها موضوعا لإحساس باطني من جهة أخرى. لكن هذا الإحساس لا يمكن العقل أبدا من معرفة الماهية الحقيقية للنفس.

أما عن مفهوم الله، فيرى كانط أنه لا يمكن أن نقول عنه أي شيء محدد، لأن أي حديث عن الله سيضطرنا إلى أن ننسب إليه أوصافا ونعوتا نستمدها من العالم المحسوس وما خبرناه في تجربتنا الظاهرة، فينتج عن ذلك نوع من عدم التناسب بين مفهوم الله كمفهوم عقلي خالص وبين تلك النعوت المحسوسة التي ننسبها إليه. إنني أتصور الله مستقلا تمام الاستقلال عن أية ظواهر محسوسة، ولذلك لا يحق لي أن أطلق عليه أية

صفة منتزعة من صميم تجربتي كتجربة مشروطة بما هو محسوس. ولهذا يرى كانط أنه بإمكاننا أن نتصور أن هذا العالم من صنع عقل أسمى، لكننا مع ذلك لا يمكننا أن نقدم أية معرفة دقيقة وصحيحة عن طبيعة هذا العقل الأسمى كشيء في ذاته.

ويترتب عن ذلك أن تصورنا لله قائم على معرفتنا بطبيعة العالم وطريقة صنعه، وليس على معرفتنا بطبيعة العقل الإلهي. هكذا فنحن نستطيع أن نعرف العلاقة الموجودة بين كائن إلهي أسمى و بين العالم، على أساس أن للعالم صورة عقلية تدل على العلة الفاعلة الأولى التي هي المفسرة لهذا التناسق العقلي الذي يحكم العالم وأشيائه. لكن هذا النوع من التفسير لا يمكننا مع ذلك من تكوين أية معرفة علمية بطبيعة هذا العقل الإلهي الأسمى.

الواقع أن كانط أفسح المجال للاعتقاد بالميتافيزيقا لكي يمنح للأفعال الأخلاقية معنى وغاية معقولة. فللميتافيزيقا قيمة عملية أخلاقية باعتبارها ميلا طبيعيا، وباعتبارها الأساس الضروري الذي يمنح لأفعالنا غائيتها ويمكن المبادئ العملية من أن تنبثق وتترعرع في أحضانه.

إن العقل النظري ليس في مقدوره البرهنة على موضوعات الميتافيزيقا، وهو الأمر الذي جعل كانط يلجأ إلى العقل العملي من أجل إيجاد موطئ قدم للميتافيزيقا باعتبارها ميلا فطريا أو نزوعا طبيعيا لدى الكائن البشري من جهة، وباعتبارها ضرورة عملية أخلاقية من جهة أخرى.

إن خوض العقل في أمور الميتافيزيقا لا يمكن تفسيره إلا كظاهرة أنثروبولوجية مرتبطة بالغاية التي توختها الطبيعة عندما وضعت هذا النزوع الميتافيزيقي في أعماق النفس البشرية.

في كتابه 'الميتافيزيقا' يقدم الدكتور محمد عثمان الخشت قراءة مختلفة لميتافيزيقا كانط. فهو يسعى لإثبات أن كانط لم يكن فيلسوفا ميتافيزيقيا يحاول أن يجعل للإيمان مكانا في فلسفته، وإنما أراد أن يقيد الميتافيزيقا ويجعلها حدا للمعرفة أو سقفا لها، إذا حاول العقل التفكير فيها وقع في التناقض، فالعقل يستطيع أن يثبت بالأدلة العقلية وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس، وهي كلها قضايا ميتافيزيقية خارج حدود

التجربة، لكنه في الوقت نفسه يستطيع أن يثبت أن الله غير موجود وأن الإرادة ليست حرة وأن النفس فانية.

إذن حدود العقل هي حدود التجربة، أي عالم الأشياء بتعبير كانط، فكانط يفرق بين عالم الأشياء وهو الذي أحيا فيه وأتعامل معه بعقلي وأستمد منه معارفي، وعالم الأشياء في ذاتها وهو عالم الميتافيزيقا الذي لا أستطيع أن أبرهن على وجوده بالأدلة العقلانية، أي أنه عالم يمتنع في العقل عن العمل وفقا لقوانينه أو مقولاته.

من الشائع القول إن كانط قد جعل من الإيمان بعالم الميتافيزيقا اعتقادا لا يحتاج إلى تبرير عقلي، لأن العقل لا يستطيع التحرك في هذا العالم، كما قلنا، وبالتالي فالإيمان، إن صح القول، مسألة قلبية لا تحتاج إلى أدلة عقلية. هذا هو الرأي الشائع عن فلسفة كانط. لكن هذه الدراسة تحاول أن تثبت أن هدف كانط لم يكن التمييز بين عالم العقل وعالم الإيمان بقدر ما كان يهدف إلى وضع حدود للعقل لا ينبغي عليه تجاوزها، وبالتالي فكانط ليس فيلسوف العقل والإيمان كما يقال عنه، بل هو فيلسوف العقل فقط.

هذا الرأي يمكن تأكيده عبر الآتي:

1. يعكس تاريخ تطور الفكر الديني لكنت نفورا تدريجيا وابتعادا مستمرا عن كل عنصر لاهوتي أو روحاني مفارق.
2. في كتاباته المبكرة عن اللاهوت يسعى كانط للتخلي عن أي نوع من الإيمان البرهاني النظري بالله، وأخذ يتعرض بالنقد لأدلة وجود الله حتى انتهى إلى التخلص التام منها في 'نقد العقل الخالص'.
3. ليس لفكرة الله أي أهمية عند كانط بالنسبة للوجود الواقعي وينحصر دورها فقط في كونها موجه أخلاقي للسلوك، لكنه موجه عام يبقى في خلفية أفعالنا أما الموجه الحقيقي عند كانط فهو مبدأ الواجب أو الإلزام أو الضمير، وبالتالي ففكرة الله ليست محورية في عالمنا الواقعي.
4. حاول كانط في مؤلفاته السابقة على أعماله النقدية الثلاثة، أن يؤسس الميتافيزيقا علما متأثرا بخلفيته العلمية، أي أن يحاول التوفيق بين تصور الألوهية والعلم الطبيعي المتربع على قمة النسق المعرفي في عصر التنوير. كان هذا هو الأمل

الكانطي في المرحلة السابقة على النقد محاولة تأسيس فكرة الله على أسس علمية، أي بعيدا عن الميتافيزيقا اللاهوتية التقليدية التي تعرض لها بالنقد العنيف، لكن مع الوقت اكتشف كانط أن هذا الهدف محض سراب، وأنه من المستحيل البرهنة علميا على قضايا الميتافيزيقا، وبالتالي انضم كانط إلى الاتجاه المعادي للاهوت.

والواقع أن السؤال الذي ينبغي طرحه، وهو هدف الدراسة كما ذكرنا، هل أراد كانط تقييد العقل لكي يفسح مجالا للإيمان؟ وبمعنى آخر هل أراد كانط أن يضع حدودا للعقل حتى يقول أن الإيمان مسألة اعتقادية ينبغي التسليم بقضاياها دون محاولة أثباتها عقليا، لأن العقل لا يستطيع ذلك؟

الإجابة لا لأن كانط كان يهدف إلى إلغاء الإيمان لكنه لم يرد التصريح بذلك بصورة مباشرة، فالمعرفة عند كانط غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم الظواهر، والشيء في ذاته ليس عالما مستقلا في مقابل عالم الظواهر، بل هو مجرد حد منطقي ينبغي أن يتوقف العقل عنده باعتباره نهاية المعرفة بعالم الظواهر، وهو بالتالي ليس موضوعا حقيقيا للمعرفة.

وعالم الأشياء في ذاته عند كانط ليس له وجود مستقل وليس له وجود أنطولوجي، بل هو مجرد حد فاصل وضعه كانط للتمييز بين معرفة قائمة على أسس متينة (معرفة مشروعة)، ومعرفة لا يمكن البرهنة عليها وبالتالي ينبغي التخلص منها (معرفة غير مشروعة).

عالم الأشياء في ذاتها هو مجرد صورة متخيلة ليس لها وجود حقيقي، مهمتها فقط وضع حد للعقل (حدود ما يمكن أن يفكر فيه، فإذا ما تجاوز هذه الحدود فإنه يكون بذلك قد انتقل من عالم المعرفة إلى عالم الوهم والتناقض).

يحيلنا هذا الموضوع لمناقشة موقف كانط في نظرية المعرفة، والواقع أنه موقف وثيق الصلة بميتافيزيقاه:

يمكن القول إن المثالية هي الفلسفة التي تقول بأولوية الذات على الموضوع في عملية المعرفة، أي أن العقل هو المسؤول عن عملية المعرفة وتنظيمها، وبالتالي فالموضوع الخارجي يأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية، ومعظم الفلاسفة المثاليين يقولون بالأفكار الأولانية، أي الأفكار السابقة على التجربة، منهم من يقول

بأن هذه الأفكار فطرية (مولود بها الإنسان) ومنهم من يقول بأن العقل الإنساني يمتلك القدرة على خلق هذه الأفكار وهذا هو الفرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان، من أمثلة هذه الأفكار الزمان والمكان والعلية.

لم يكن كانط مثاليا بالمعنى التقليدي لكلمة مثالية، فهو لم يذهب إلى القول بأن الموضوع الخارجي ليس له أهمية، بل إن كانط كان مهاجما لهذا المذهب، وقد حاول التوفيق بين المثاليين والواقعيين في فلسفته فقال بأن أهمية الموضوع الخارجي لا تقل عن أهمية الذات، كلاهما مسؤلان عن عملية المعرفة أو أن عملية المعرفة حاصل جمع الذات والموضوع.

العالم الواقعي (عالم الأشياء) عند كانط ليس من خلق الذات فهو مستقل عنها. وبالتالي فأشياء العالم الخارجي لا تعتمد في وجودها على الذات كما ذهب إلى ذلك باركلي في مثاليته المتطرفة. لكن هذه الأشياء عند كانط تصبح خالية من المعنى ما لم تكتشفها الذات وتتعامل معها.

والعقل عند كانط به مجموعة من المقولات السابقة على التجربة (أي قبل احتكاكه بالعالم الخارجي توجد به مجموعة من المقولات كالزمان والمكان والعلية) هذه المقولات تظل بلا دور أو وظيفة حتى يبدأ الإنسان في التعامل مع أشياء العالم الخارجي، هنا فقط يظهر دورها في تنظيم المدركات الحسية التي ترد إليه وتضعها في هذه القوالب أو المقولات، وبدون هذه المقولات يفتقد الإنسان التواصل مع العالم الخارجي وتصبح الإدراكات التي تصل إليه مشتتة لا يجمعها رابط أو قالب واحد (يمكن القول إن بعض حالات الجنون تكون نتيجة افتقاد هذه المقولات). وقد عبر كانط عن هذا المعنى بعبارته الشهيرة (مقولات بلا حدوس فارغة وحدوس بلا مقولات عمياء) مع الوضع في الاعتبار أن كلمة حدس عند كانط تعني كل ما يرد إلى الإنسان من العالم الخارجي (الانطباعات الحسية أي الصفات الحسية للأشياء من لون وحجم ورائحة وعلاقات).

من هنا وصفت مثالية كانط بالترانستندنتالية والمقصود بها القبلية، أي أن مثالية كانط قبلية تقول بأن هناك مقولات في العقل سابقة على التعامل مع عالم الأشياء وهي التي تنظم مدراكاتنا الحسية.

محاولة التوفيق بين ماركس وكانط على اعتبار أن كلا منهما قال باستقلال العالم الخارجي محاولة خاطئة لأن كانط لم يقل بالاستقلال التام للعالم الخارجي عن الذات، فإذا قلنا بالاستقلال التام سيعني أن هذا العالم سيصبح بغير معنى، فالمعنى ينشأ فقط عبر اتصال الذات بالعالم.

ما دلالة تفنيد المثالية التقليدية؟

النتيجة التي نريد أن نخلص إليها هنا هي أن كانط قد جعل من وجود العالم الخارجي شرطا ضروريا لإمكانية المعرفة تماما كما جعل من وجود المقولات المسبقة في العقل شرطا جوهريا لتمام عملية المعرفة. وإذا كان عالم الأشياء في ذاتها (الميتافيزيقا) ليس له وجود مادي فإن مقولات العقل القبلية لا يمكن أن تعمل في عالم لا وجود له، وبالتالي يصبح عالم الميتافيزيقا مستحيلة معرفته من الناحية العقلية.

على هذا الأساس يقسم كانط الإلهيات إلى نوعين **الأول** مفارق وهو ذلك الذي يعترف بوجود الله وبكونه مفارقا عن العالم الطبيعي لكنه يقول في الوقت نفسه إن معرفة طبيعة الله مستحيلة كونه مفارقا. **والنوع الثاني** هو الطبيعي وهو ذلك الذي يتصور الله على غرار الإنسان أو الطبيعة. والنوع الأول له صورتان كونية والثانية انطولوجية.

وبصرف النظر عن هذه الفوارق بين أنواع الإلهيات يذهب كانط إلى عدم مشروعية المعرفة التأملية اللاهوتية، لأن هذه المعرفة خارج حدود التجربة الإنسانية. والخطأ الذي تقع فيه أية معرفة تأملية إلهية هو أنها تريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على الإلهيات. أي محاولة تطبيق المقولات المسبقة على موضوع مفارق هو موضوع الله (على سبيل المثال مقولة العلية التي تقول أن لكل معلول علة هي مقولة مسبقة في العقل الإنساني وهي تنظم العديد من الموضوعات التي نتعرض لها في عالمنا فعندما أرى زجاجا منكسرا لابد أن أعرف يقينا أن هناك علة أو سبباً لهذا الأمر كأن يكون هناك من ألقى عليه حجرا. والمشكلة عند كانط محاولة البعض استنباط وجود الله اعتمادا على مقولة العلية أو السببية أن الكون معلول وأن الله علة وجوده، هذا استدلال فاسد عند كانط لأن قانون العلية لا يصدق إلا على عالم الأشياء ومن الخطأ الاستناد عليه في إثبات وجود ما هو خارج عالم الأشياء الله).

والنتيجة التي يخلص إليها كانط في بحثه الميتافيزيقي أن العقل إذا حاول تجاوز العالم المادي لإثبات أيا من قضايا الميتافيزيقا، فإنه يقع لا محالة في التناقض وما هو متناقض لا ينبغي أن يكون موضع تفكيرنا ومعرفتنا.

أخيرا يرى كانط أن النقائض موجودة في العقل أي أنها من صميم تركيبه لكنها لا تظهر إلا عندما يحاول العقل مجاوزة عالم الأشياء، لذا فإذا أراد العقل عدم الوقوع في النقائض فإنه من الضرورة أن يعرف حدوده التي ينبغي عليه ألا يتجاوزها، وقد جعل كانط من عالم الأشياء في ذاتها الحد الذي ينبغي أن يقف عنده العقل، فالعقل لا يمكن أن يؤسس يقينا نظريا فيما يتعلق بعالم الشيء في ذاته، ليس فقط لأنه لا يملك أية تجربة عنه، وإنما كذلك لأنه لا يشتمل على موضوعات واقعية يمكن للعقل أن يدركها، فما عالم الشيء في ذاته إلا حد منطقي يجب أن يقف عنده العقل إذا أراد أن يصل إلى معرفة يقينية عن الواقع الموضوعي، وإذا تجاوز العقل هذا الحد وقع في تناقض وأوهام معرفية وتخيل أنها لها وجود واقعي مستقل ناسيا أنها من صنعه هو.

هيجل

هيجل فيلسوف له وجوه عديدة، ولعل تنوع الأوصاف التي قدمت له ولفلسفته تعكس تلك التعددية.

إنه "الفلسفة بلحمها ودمها" كما قال البعض عنه، لكن البعض الآخر يقول "إنه القاتل الحقيقي للفلسفة". هو الفيلسوف بألف لام التعريف، لكن شوبنهاور يقول عنه أنه "دجال أو ملفق". وصفه البعض بأنه ثالث ثلاثة صاغوا الوجود بأسره في نسق فلسفي محكم (أرسطو، توما الأكويني، وهيجل)، لكن البعض رأى أنه ما هو إلا لاهوتي مقنع بقناع العقل. قال عنه إلكسندر كوجيف شارح ومترجم أعماله إلى الفرنسية أنه نهاية الفلسفة، وأنه ما من فكرة قالها أو سيقولها فيلسوف من بعده إلا ولها مكان داخل نسقه الفلسفي، في حين رأى فيه فلاسفة ما بعد الحداثة نموذجا للمفكر الشمولي السلطوي الذي أراد أن يحكم تاريخ الفلسفة وهو يرقد في قبره.

هذا هو جورج فريدريش هيجل (1771-1830) أرسطو العصر الحديث كما يحلو للبعض أن يصفه. والواقع أن المقارنة بين هيجل وأرسطو في موضعها تماما،

فهيجل، مثل أرسطو، استطاع أن يستوعب جميع الفلسفات السابقة عليه وأن يتجاوزها، وفي نفس الوقت جاءت الفلسفات التالية عليه، تماما كما هو الحال مع أرسطو، كرد فعل على فلسفته.

فلسفة هيجل أيضا تثير الاشتباه فهل هو فيلسوف الإيمان؟ أم فيلسوف العقل؟ هل هو لاهوتي أراد أن يصبغ المسيحية بصبغة عقلية أم فيلسوفا خالصا لا مجال في نسقه للفكر اللاهوتي؟ عند هيجل عناصر في فلسفته تجعله الأول كما أن لديه من العناصر ما يجعله الثاني، ويتوقف الأمر على الزاوية التي تتم قراءته من خلالها.

هذا الاشتباه سببه الرئيسي بعض الأفكار التي رددها هيجل والتي رأى البعض أنها ذات طابع ديني واضح كمفهوم الروح المطلق ومساره في التاريخ، وفكرة المركب الهيجلي الذي يشبه الثالوث المسيحي. بالإضافة لهذا هناك كتاب "حياة يسوع"، ففي هذا الكتاب يعترف هيجل بوجود شخصية المسيح في التاريخ، لكنه من ناحية أخرى لا ينظر للمسيح نفس النظرة المسيحية، بل يرى فيه مبشرا أخلاقيا نادى بالتعاليم التي نادى بها كانط في القرن الثامن عشر، كما يرى أن المعجزات التي نسبت له غير حقيقية ومن اختراع حوارييه.

من ناحية أخرى عُرفت فلسفة هيجل بـ"المثالية المطلقة"، فهي تنفي الواقع تماما في مقابل الفكر، فالواقع المادي متناهي والعقل لا متناهي، وبالتالي لا يمكن أن يستوعب المتناهي اللامتناهي، بل لابد أن يعلو عليه ويتجاوزه، وإذا جعلنا العقل ملاصقا للواقع ومتقيد بشروط التجربة كما في الفلسفات التجريبية والمادية فإننا بذلك نحد من قدراته ونقيد إمكانياته.لكن مثالية هيجل لا تعني أنها جاءت بمعزل عن الواقع.

في هذا السياق نستطيع أن نرصد رأيان:

1. الرأي الأول تبناه فيلسوف العلم الإنجليزي كارل بوبر، فقد رأى أن ألمانيا في تلك الفترة العصيبة من تاريخها (كانت واقعة تحت حكم الحزب المحافظ) تحتاج إلى أيديولوجيا خاصة بها، تتوافق في الوقت نفسه مع السياسة الرجعية التي تبناها الحزب، وبالتالي جاءت فلسفة هيجل تعبير عن تلك السياسة عبر الإغراق في التجريد وصرف الناس عن وقائع الحياة ومشكلاتها. من هنا فإن الواقعية التي

يقصدها بوبر لا تعني أن فلسفة هيجل جاءت لصيقة بمشكلات واقعية، بل تعني أنها قدمت الغطاء الفكري لسياسات الحزب المحافظ.

2. في مقابل ما يقوله بوبر، يرى البعض أن فلسفة هيجل جاءت مصبوغة بالصبغة الدرامية التي اتسم به عصره. فقد جاءت نظريته في السلب والتناقض انعكاسا لروح التمزق والتصدع التي سادت الواقع الغربي في مطلع القرن التاسع عشر. وما مفاهيم التناقض والاغتراب والوعي الذاتي وجدل السيد والعبد سوى مجرد تعبير عن إحساس هيجل بالحاجة إلى الوحدة والهوية والتوافق والتصالح[1].

كانت مثالية هيجل ثورية فقد آمنت بأن العقل أساس كل تقدم، وأن الواقع لابد أن يسير وفقا لقوانين العقل. كما آمنت بالحرية التي هي عند هيجل ماهية العقل وجوهره. والحرية الحقيقية عند هيجل ليست سلبية أي لا تلخصها عبارة المرء "أنا حر". بل أن الحرية في الأساس تعني التحرر، وتحقق الحرية في الواقع هو الذي يشير إلى التحرر (الحرية+ الفعل= التحرر).

يقول هيجل: "إننا حين نعزو للإنسان حرية مطلقة، فإن ذلك يعني في جانب من جوانبه إدانة للعبودية. فلو كان إنسانا ما عبدا، فإن إرادته هي المسؤولة عن عبوديته، تماما كما أن إرادة شعب ما هي المسؤولة عن استعباده وعلى ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستبدين والقاهرين، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين".

الحرية: كما يفهمها هيجل، هي شيء مختلف عما يسميه أشعيا برلين Isaiah Berlin بـ (الحرية الموضوعية)، إنها لا تنشأ في غياب المعوقات والعراقيل – وهي تلك التي يسميها أشعيا برلين بالحرية السلبية – لكنها تنشأ في حضور نوع ما من العلاقة أو التواصل بين الفاعل والنشاط الذي يقوم به. أنا أكون حر بالمعنى الإيجابي عندما أحدد وأتحكم في حياتي الخاصة – عندما أكون سيد قراري self-determining باللغة التي يفضلها هيجل.

إن الحرية الإيجابية تحتل مكانة هامة في وجهة نظرنا السياسية والأخلاقية. إنه شيء ذو قيمة بالنسبة للأفراد أن يكونوا أحرار self-determining، وأحد أهداف

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية.

النشاط السياسي – على الرغم أنه ليس بالضرورة الهدف الوحيد – أن يؤسس ويحمي الظروف الاجتماعية للحرية. وفي نفس الوقت من السهل علينا أن نتشكك في تأويل هيجل للحرية وأن نتشكك في السياسة المتأصلة في الحرية الهيجلية.

إن الحرية وفقاً لهيجل، (وجود مع ذات في آخر being with oneself in an other)، أنا لا أستطيع أن أكون حراً بتحاشي الآخرين، أو أرفض أن أسلم نفسي لأي نشاط أو أية علاقة مع الآخرين. لكن حتى لو ارتبطت بالآخرين بطريقة ما فإن هذا لا يعني أنني حر بالضرورة. يجب أن أكون (بنفسي) في الفعل أو العلاقة التي أرتبط فيها: يجب أن يكون هناك تعبير عن أني صاحب القرار المتعلق بي -myself determination. وحتى تتحقق هذه الحالة التي أكون فيها بنفسي، يعتقد هيجل أن هناك شرطين مميزين يجب أن يتحققا: يجب أن أكون (1) حر بشكل ذاتي (2) حر بشكل موضوعي بخصوص غايتي. عندما يتحقق هذان الشرطان معاً، أكون حينئذ (بنفسي) فيما يتعلق بغايتي، أو أكون حراً (ذاتياً وموضوعياً) بشكل صحيح.

إن فكرة هيجل عن الحرية الذاتية تتخذ درجة مقبولة من الفهم الحدسي للحرية. فالفرد يتمتع بحرية ذاتية وفقاً لهيجل عندما يتأمل غاياته – (بدلاً من أن يفعل بشكل أعمي وفقاً لسلطة أو ثقة، أو أن يتبع تقاليد وأعراف جماعته دون مراجعة أو فحص) – وعندما يحدد تلك الغايات على أساس رغباته وطموحاته الخاصة. وعلى النقيض، فإن فكرة الحرية الموضوعية هي إلى حد ما أقل ألفة، فالشخص يكون حراً موضوعياً عندما تكون لديه غايات ودوافع يأمر بها العقل. وبوضع هذه العناصر المختلفة معاً، فإن هيجل يعتقد بأن الشخص يكون سيد قراره أو حراً لو – (فقط لو) – كانت غاياته من عنده، في كل من المعنى الذاتي الذي يعني أن تلك الغايات متفقة مع رغباته وتقييماته المُصادق عليها تأملياً من جانبه، وفي المعنى الموضوعي الذي يعني أن تلك الغايات متفقة مع أهدافه وأغراضه الحقة كموجود عاقل.

معظم الجدل على تصور هيجل للحرية يمكن أن يعود إلى تأكيده على أن الحرية لها امتداد موضوعي. فالحرية كما هي مفهومة بالشكل العادي ليست مرتبطة بأي شكل محدد من الغايات، لكنها مفتوحة الغاية؛ فمحتوى الحرية لا يتحدد أو يتقيد مسبقاً بأي شيء سوى أهداف وطموح الفاعل التي يحددها بنفسه. وإصرار هيجل بأن

الحرية لها امتداد موضوعي يتضمن – على النقيض – أن الفاعل ليس حراً بشكل كامل عندما تتحدد له بعض الغايات ويتبنى قواعد معينة من السلوك.

ولا يتناقض تصور هيجل للحرية مع تصور الحس المشترك لها فقط، لكنه يبدو أن يرتكز على صورة إشكالية عن الذات الإنسانية المقسمة إلى أجزاء عديدة – ما يسميه برلين بالذات (التجريبية) والذات (الواقعية). ووفقاً لهيجل، فإن الفعل إن اعتمد بشكل محض على رغباتي ودوافعي التجريبية مهما كانت، فإنه غير كاف لأكون حراً. إنني أكون حراً فقط (ذاتياً وموضوعياً) لو أن رغباتي ودوافعي تتوافق مع تلك الدوافع والرغبات التي يأمر بها العقل. وعلى ضوء هذا الزعم، بدا لبرلين والآخرين أن هيجل يخلق تقسيم زائف وملتبس بشكل كبير بين الذات الفعلية أو التجريبية empirical وبين الذات (الواقعية real) في العقل. وتتساءل هذه الانتقادات، لماذا يجب أن نقبل هذه الصورة الثنائية للذات؟ وبفرض أنه تم قبول هذه الصورة من أجل الحجة، فلماذا نعتقد أن العقل هو الجزء الأكثر ثقة من الذات أكثر من الرغبات والطموحات المعطاة تجريبياً؟

مشكلة أخرى واضحة في وجهة نظر هيجل – يؤكدها برلين أيضاً – وتتمثل في الخطر الأيديولوجي المتضمن في فهم الحرية على أن لها امتداد موضوعي. إن الزعم بأن الحرية الكاملة تتطلب تبني بعض الغايات المحددة يقود بشكل محتوم إلى وجهة النظر ضيقة الأفق بشكل كامل، والتي تتمثل في أنه من الممكن إجبار شخص ما لأن يكون حراً. لو أن الحكيم والفاضل كانوا قادرين على تحديد ما يأمر به العقل بشكل أفضل عما يستطيع الناس العاديين، فما الذي يمنعهم من إجبار أو إلزام أو حتى التلاعب بهؤلاء الناس ليقدموا لهم غايات حقة حتى يجعلوهم أحرار؟ إن تصور الحرية يمكن أن ينتشر بشكل عادي ضد هذه المجهودات، لكن يبدو أن وجهة نظر هيجل تنطوي بشكل خطير على التأكيدات المناقضة. إن تأكيد هيجل بأن الحرية تتحقق فقط في سياق الدولة يعكس ببساطة خوفه من فقدان وظيفته.

وبالطبع فإن هيجل بالكاد هو أول فيلسوف يعارض بين الحرية والرغبة، أو يحدد الحرية بالعقل وببعض القواعد المحددة للسلوك. ولقد أكد روسو (أن الانقياد وراء الشهوات وحدها عبودية)، وأكد كانط أن الاستقلال هو كيفية لإرادة الفاعل

فقط في المدى الذي تكون فيه الإرادة قادرة على التجرد تماماً من كل تحديداتها التجريبية المعطاة، وأن تجد أساس للفعل في الغايات والواجبات الملتزمة بها فقط في فضيلة حريتها وعقلانيتها. وما يحير فعلاً أنه مع هذا التشابه الواضح بين هيجل وسابقيه، أن هيجل نفسه يعارض بشدة تصور كل من روسو وكانط. فـ (روسو) قد فشل في أن يتجاوز مجرد الجمع بين الإرادات الخاصة من أجل إرادة عامة حقيقية، والحل الذي يقدمه كانط لمشكلة الحرية – الواجب المطلق – مرفوض على أنه (صيغة فارغة) و(خطابة فارغة عن الواجب من أجل الواجب). وفي ضوء هذه الانتقادات لسابقيه، يبدو أنه غير واضح كيف أن هيجل نفسه يفترض أنه سوف يقدم محتوى للحرية.

إن أحد التأكيدات الرئيسة لهيجل عن الحرية هي أنها تتضمن محتوى مجرد ومحتوى مشخص، يقول أن الإرادة الحرة هي وحدة بين عنصرين: عنصر من (اللا تحديد المحض) أو (التجريد المطلق)، وعنصر من (التحديد) أو (التشخيص). ونظرة أقرب إلى المقصود هنا يمكنها أن تلقي الضوء على كيفية استجابته لبعض الانتقادات والالتباسات التي أشرنا إليها سابقاً.

إن التأكيد على أن التجريد أساسي للحرية هو في الواقع تأكيد عن نوع التفكير العملي المناسب للفاعل الحر. وهذا التأكيد هو أنني لست حراً لو أنني ببساطة أقبل بعض الأوامر أو البواعث الخارجية على أنها سبب حاسم للفعل؛ أي أنني يجب أن اتبع بعض الفحص النقدي لفكري وعقلي. لأكون حراً، لابد أن أراجع الأوامر أو البواعث المعطاة وأفكر ما إذا كانت تشكل سبب كاف للفعل بطريقة ما أم لا. ويجمع هيجل هذه الفكرة عن المراجعة مع الإصلاح البروتستانتي، والذي يعتقد أنه تعزيز هائل للحرية. ولقد امتدح لوثر لتحديه النظرية التي ترى أن تحقيق الخلاص يتم من خلال الإتباع المطلق لأوامر ووصايا الكنيسة. فبالنسبة للوثر الخلاص الروحي الحق هو مسألة لا تتعلق فقط بالأفعال الخارجية للشخص لكن تتعلق أيضاً بإيمانه الداخلي وفهمه. وبنفس الطريقة فإن الحرية مقابلة للقبول الأعمى للسلطة؛ وهي أيضاً كما يعتقد هيجل مقابلة للاتكال غير النقدي على رغبات وميول شخص ما على أنه مرشد للفعل. إن القبول الأعمى لأوامر البيئة الاجتماعية والطبيعية التي تخلق رغبات

شخص ما وميوله هي – على أساس هذه الوجهة من النظر – ليست علامة على الحرية بل طاعة غير نقدية للسلطة.

وفي نفس الوقت فإن الحرية ليست فقط عن التجريد بل إنها تشمل أيضاً غاية أو دافع ما خاص. كما لاحظنا من قبل فإن هيجل ينكر أن تتحقق الحرية من خلال الرفض الكلي لأي فعل ببساطة (ويبدو أن هيجل افترض بالفعل أن رفض أي فعل على الإطلاق هو نوع من الفعل). ولكن هذا يثير صعوبة، ولو أنها صعوبة مثمرة من وجهة نظر هيجل. لأنه كيف يمكن للإرادة أن تكون مجردة تماماً عن أية رغبة أو غرض معطى ويكون لها محتوى خاص في نفس الوقت؟

تخيل على سبيل المثال، أننا نسأل فاعلاً ما لماذا فعل على النحو الذي فعله، فيجيب بالركون إلى رغبة أو سلطة ما، ولذلك نسأله مرة أخرى لماذا اعتبر أن هذه الرغبة أو تلك السلطة تعد سبباً جيداً للقيام بما فعله، ويرد علينا بالركون إلى رغبة أو سلطة أبعد وهكذا. وبالتدريج ربما يضع الفاعل نهاية لهذه السلسلة من تقديم السبب بالإصرار على أن رغبة أو سلطة ما تشكل حجر الأساس في إتيانه لهذا الفعل. ولو فعل هذا فلابد أنه ينتهك مطلب تجريد الحرية: إنه سيكون ببساطة موافق على أمر ما خارجي إلى حد ما وهو أنه يجب أن يخضع لعقله وفكره. ومن ناحية أخرى لو أنه لم يضع وقفة لمبرراته بطريقة ما، فإن حجاجه سوف يستمر إلى ما لا نهاية. وأياً كان فإنه يبدو أن هناك تناقضاً بين عنصري الحرية، يلقي بظلال الشك عما إذا كان أي شخص يمكنه أن يحقق الحرية بالمعنى الهيجلي التام.

بالنسبة لهيجل، فإن مفتاح فهم الحرية هو إيجاد حل لهذا التناقض. ولسوء الحظ، فإن الحل الهيجلي ليس واضحاً بقدر وضوح إمكانية فهم حرصه على وظيفته. وتأكيده الرئيس هو، عندما يتجرد الفاعل من كل رغباته وأهدافه المحتملة، فإنه سوف يصل بالتدريج إلى مجموعة من المعايير العقلية والواجبات التي يرى نفسه ملزماً بها لكونه فاعلاً حراً. وكونه ملتزماً بهذه المعايير والواجبات، فذلك جزء من كونه فاعلاً حراً، ولذلك فإن هذه المعايير نفسها لا تلجأ إلى تجريد أبعد. وذلك لأن التجريد يعود إلى تلك المعايير والواجبات العقلية نفسها، ولهذا فإن ما يعتقده هيجل بأن الحرية لها امتداد موضوعي هو أن الحرية الكاملة تتضمن التزاماً بالغايات والدوافع التي يأمر بها

العقل. والفاعل الذي يرفض هذه الغايات التي يحددها العقل هو – فيما يعتقد هيجل – لا يقرر لنفسه بشكل مطلق، لكنه يطلق العنان للعمليات الخارجية في تحديد رغباته وأهدافه الخاصة. ومن ناحية أخرى، لو أنه اتبع الغايات التي يأمر بها العقل، فإن فعله سيكون تعبيراً عن المعايير والواجبات الملزم بها بفضيلة كونه فاعلاً حراً.

وحالما يتجسد تصور هيجل عن الحرية بهذه الطريقة يمكننا أن نرى كيف أنه ربما يرد على الانتقادات المذكورة سابقاً. على اعتراض أن وجهة نظره عن الحرية تتعارض مع المعنى العام المعروف عنها، ويمكن لهيجل أن يشير لسمة حدسية واحدة لوجهة نظره: فكرة أن الحرية معارضة للسلطة وبالتالي تتضمن التجريد. إن مطلب التجريد – بالنظر إلى نتيجته المنطقية – يولد فكرة أن الحرية لها امتداد موضوعي. ويمكنه إلى أن يشير إلى نفس مطلب التجريد في الرد على الانتقاد بأن وجهة نظره ترتكز على صورة ثنائية للذات يتعذر الدفاع عنها. إن الحرية ليست سؤال عن الجزء الصواب من النفس المتحكمة، لكنها عن تفكير الذات في غاياتها ودوافعها بالطريقة الصواب التي تعنى فيها الحرية أن الذات لا تفعل على نحو أعمى وفقاً لأوامر أو رغبة أو سلطة حين يجب عليها أن تخضع تلك الأوامر لفحص فكرها وعقلها. وفكرة التعارض بين الحرية والسلطة تفترض كيف أنه ربما يجيب على القلق بأن نظريته تسمح بإجبار الناس على أن يكونوا أحراراً. تماماً مثلما أكد لوثر أن الخلاص الروحي يتطلب إعادة توافق داخلي مع الله، وليس فقط من خلال مظاهر شكلية، فإنه نفس الأمر بالنسبة لهيجل الذي يعتقد أن نفس الأمر صحيح مع الحرية. إن الحرية الصارمة لا تتطلب فقط مجرد إتيان الأفعال التي يأمر بها العقل، لكن تتطلب أيضاً أن يكون لدينا دوافع صائبة وإدراك بأن تلك الأفعال مقبولة. إنها لا تتطلب حرية موضوعية فقط بل حرية ذاتية أيضاً.

إن القضية الأكثر صعوبة، والتي تعيدنا إلى اختلاف هيجل مع روسو وكانط، تتعلق بالعقل. لماذا نعتقد أن التجريد يؤدي بالتدريج إلى مجموعة من المعايير العقلية والواجبات؟ وبفرض أنه يؤدي لذلك، ما هو محتوى تلك المعايير والواجبات؟ وقد انتقد هيجل كانط لفشله في الإجابة على السؤال الأول من هذه الأسئلة – يقول أن الحرية الكانطية هي فقط سلب لأي شيء أخر– ولتقديم إجابة على السؤال الثاني –

الواجب المطلق الشهير – فإنه نفسه (صيغة فارغة)، لكن هذه الانتقادات تعبر فقط عن وجهة النظر الهيجلية، لكن لماذا ينبغي أن نعتقد أن وجهة نظر هيجل عن الحرية والعقل لها محتوى إيجابي وليس فارغ؟

يصعب جداً استنباط موقف هيجل من هذه القضايا، وليس من المدهش أن تكون هناك العديد من التأويلات المختلفة بهذا الخصوص. ووفقاً لتأويل له وجاهته قدمه (شارلز تايلور Charles (Taylor، فإنه يرى أن هيجل في هذه النقطة يتقهقر إلى نظريته الميتافيزيقية عن الروح ليقدم محتوى للحرية. إن مفتاح البديل الهيجلي عن كانط هو فكرة أن الفاعل الأساسي – ومقدم المحتوى – للحرية والعقل هي الروح، حيث لا يشير هذا إلى الإنسان الفرد فقط، بل يشير أيضاً وبشكل مطلق إلى الله. وفي قراءة أخرى، فإن البديل الهيجلي لكانط يتضمن الركون إلى الفكرة التاريخية عن العقل بشكل أساسي: إن محتوى الحرية غير محدد ببعض الصيغ المتعالية الكلية لكنه مترسخ بممارسات وفهم جماعة معينة أي أنه نتاج للتجلي المستمر للتاريخ.

وبالرغم أنه من المؤكد أن هناك أفكار ميتافيزيقية وتاريخية هامة يذخر بها عمل هيجل (كما نرى باختصار)، فإنه ليس من الواضح كيف أن أياً من هذين التأويلين يحل مشكلة العقل بطريقة متسقة مع البنية أو الصيغة الأساسية لـ (فلسفة الحق). وفضلاً عنهما، دعني أقدم تأويلاً ثالثاً برغم اتفاقه مع إدراك الأفكار الميتافيزيقية والتاريخية الهامة في فكر هيجل، إلا أنه لا يضعها في المركز بالنسبة لفكرته عن المحتوى العقلاني للحرية.

يصر هيجل على أن الإرادة المجردة عن كل الرغبات والأغراض المعطاة والمحتملة لا تزال ملتزمة بغاية واحدة، وهي غاية تقرير حريتها الخاصة والحفاظ عليها. إن الإرادة في حقيقتها كما يقول "هي بالضبط ما تريد، أي محتواها، وهو متطابق مع الإرادة نفسها، لذلك فإن الحرية مرادة بالحرية". وقد تكرر هذا الزعم في عدد من المواضع وافترض معيار للعقل يركن إليه هيجل في تقديم محتوى الحرية. لو أن غاية معينة تشارك بطريقة ما في تقرير شروط حرية فاعل ما خاصة وتحافظ عليها، فإنه في تعهده بتلك الغاية، يمكن للفاعل أن يعتقد عن نفسه أن يريد حريته الخاصة ولذلك فهو حر بشكل كامل. وكما سنرى لاحقاً في هذا الفصل، أن فهم وجهة نظر هيجل

عن الحرية بهذه الطريقة سوف يساعدنا في فهم وجهة نظره بأن الدولة هي المكان الاسمي للحرية. إن الفرد في الدولة يكرس نفسه لخير الجماعة ككل وبالتالي يكرس نفسه لأحد الشروط الأساسية لحريته.

بالطبع، ربما لا يزال هناك تعجب كيف أن غاية تقرير حرية شخص ما والحفاظ عليها تحل المتطلبات المتصارعة بين التجريد والتشخيص في الحرية الهيجلية. لماذا لا يتجرد الفاعل الحر من هذه الغاية أيضاً؟ إن إجابة هيجل تتمثل في أن الفاعل لا يمكن أن يكون حراً دون أن يلتزم بهذه الغاية، أو لصياغة هذا بشكل مختلف، فإن كونه ملتزماً بهذه الغاية هو أساس حرية الفعل ولذلك ليس هناك قيد عليها. وما دام الفاعل ملتزماً بأن يصبح – ويظل – حراً، فإنه لن يتورط في أي نوع من التأمل الراديكالي والتجريد الذي يضع مشكلة تحديد محتوى الحرية في المقام الأول.

لقد تأثر هيجل بالإصلاح البروتستانتي ومبدأ الذاتية الذي اعتبره قلب هذا الإصلاح. لقد اعتقد أن الثورة الفرنسية تمثل امتداداً لهذا المبدأ في المجال السياسي والاجتماعي، وقد أعجب بـ (روسو) و(كانط) لتقديمهما تعبيراً فلسفياً عن المبدأ. وفي نفس الوقت، خشي أن تكون الذاتية بمفردها قوة مهلكة هدامة، وأنها سوف تسلب وتقوض السلطات والتراث والبني وهكذا، وتترك مكانهم لا شيء. حتى أنه افترض أن الرعب هو نتاج منطقي للثورة الفرنسية. والحل في وجهة نظر هيجل ليس رفض الذاتية أو حتى إيجاد طرق للحد منها. بل، إدراك أن الذاتية نفسها منجز فردي واجتماعي وتاريخي بشكل مطلق يعتمد على كون الأفراد ملتزمين بغايات وواجبات خاصة. هذه الشروط للذاتية هي ما تقدم محتوى للحرية الموضوعية. ومعيار العقل الذي يشير إليه الامتداد الموضوعي للحرية هو نفسه المتضمن بشكل مطلق في الذاتية نفسها. وعندما يلتزم الأفراد بهذا المعيار، فإنهم يتمتعون سواء بالحرية الذاتية أو الحرية الموضوعية ولذلك هم أحرار بشكل كامل وفقاً لتصور هيجل.

هيجل هو الذي أدخل مفهوم السلب في تاريخ الفلسفة. وقد كان السلب فكرة موجوده عند الفلاسفة السابقين على سقراط الذين ذهبوا إلى أن العالم تحكمه الصيرورة وأن الواقع متغير ولا يوجد مكان فيه لفكره الثبات. لكن أهمية هيجل أنه أخذ هذه الفكرة وبلورها في مفهوم السلب أو الجدل أو التناقض وجعل منها أساسا لمذهبه.

ماذا يعني السلب أو التناقض؟

إن الشيء لا يوجد بصورة منعزلة – وفقاً لهيجل - بل لابد أن تربطه صلات وعلاقات بأشياء أخرى. وكل فكرة تتألف من مجموعة من الصلات والعلاقات بأفكار أخرى. وأكثر العلاقات وضوحا هي علاقة التناقض. فكل حالة لفكرة أو شيء وكل رأي وموقف في العالم يؤدي إلى موقف معارض له. هذا المعارض أو النقيض- وفقا لهيجل- ما يلبث أن يتحد مع نقيضه ليشكلا كلا. فالحقيقة مثل الإلكترون بها موجب وسالب.

من الأمثلة البارزة التي قدمها هيجل على قانون الجدل هذا المثال

مقولة الوجود تعني أن شيئا ما موجود، لكن فكرة الوجود تعني أن هذا الشيء يفترض اللاوجود (عندما أقول أن شخصاً ما موجود في مكان ما، وليكن البيت، يعني أنه غير موجود في مكان آخر، (ولتكن الكلية مثلا)، هنا الفكرة تفترض نقيضها أو تحمل في داخلها نقيضها، ومحصل جمع هاتين المقولتين "الوجود" و"اللاوجود" مقولة جديدة هي الصيرورة، والصيرورة تعني أن الشيء الموجود الآن يتعرض لحالة من التغيرات المتعاقبة التي تجعل وجوده ليس هو باستمرار.

الوجود X اللاوجود= الصيرورة

وجدير بالذكر أن السلب عند هيجل لا يحتل مكانة أقل من الإيجاب، بل هو مساويا له تماما، أي لا ينبغي النظر إلى علاقة السلب بالإيجاب بمثل ما ننظر إلى علاقة الشر بالخير، فالسلب ليس شرا أو لا يحمل في الواقع أية دلالة سلبية، بل هو مجرد وصف أو اسم للمختلف أو النقيض.

من ناحية أخرى ليس السلب أو النفي هو الكلمة الأخيرة في المنهج الجدلي بل لابد أن يدخل النفي في علاقة مركبة مع الإيجاب حتى يظهر مركب جديد. والأمر أشبه بفكرة الخلق (لقد خلقت حواء من ضلع آدم (الفكرة)، أعني من جزء من أجزاء جسمه، ثم انفصل هذا الجزء أو انبثق عنه فظهرت حواء (النقيض)، لكن عبر اتحاد آدم وحواء ظهر إلى الوجود طفلهما الأول (المركب)، وكان بمثابة البذرة الأولى لظهور الجنس البشري).

1. مفهوم الروح المطلق

الروح المطلق هو أساس المذهب الهيجلي، فالعالم كله عند هيجل تجليا لفكرة الروح المطلق.

ما المقصود بالروح المطلق؟

فكرة بالغة التجريد، لكن يمكن القول إن الروح المطلق عند هيجل هو الله، لكن خارج نطاق التصور الإسلامي والمسيحي، أي ليس هو الله المتعالي وليس هو الله المجسد، بل الله الذي يحل في كل شيء ويتحد به، لكنه ما يلبث أن يحاول التخلص من المادة حتى يعود مرة أخرى إلى حالة التجرد الأولى.

يمكن فهم فكرة الروح المطلق من خلال ما قدمه دارون في نظريته عن التطور التي صاغها في كتابه أصل الأنواع (لكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا مجرد تشابه أو مقارنة وليس تأثيرا وتأثرا، أي أن دارون ربما لم يكن يعرف هيجل أصلا). لقد جاء دارون بفكرة مخالفة تماما للفكرة الأرسطية عن استقلال الأنواع (كل نوع ينشأ بصورة منفصلة ومستقلة عن النوع الآخر أي أن الإنسان خلق إنسانا والحيوان حيوانا)، فقال بأنه لا توجد حدود فاصلة بين الكائنات المختلفة فالأنواع كلها تنتمي لأصل واحد (هناك مادة واحدة ظهر منها أول مخلوق وهذا المخلوق تطور حتى وصل إلى الحلقة الأخيرة في التطور وهو الإنسان. قد تكون الخلية الأولى عند دارون قد نشأت على شاطئ بحر أو على ضفاف نهر، ثم حدث لها نوع من الانقسام الخلوي، فتعددت الخلايا وظهر من كل خلية نوع ما ظل يتطور حتى وصل إلى ما هو عليه الآن وفقا لمبدأ الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح). لم يحاول دارون الإجابة على سؤال ما مصدر هذه الخلية الأولى فم يكن هذا موضع اهتمامه، فقط أراد أن يقضي على الفكرة الأرسطية.

ما أوجه الشبه بين موضوع الخلية الأولى والروح المطلقة عند هيجل؟

إذا كانت الخلية الأولى عند دارون هي سبب الحياة فإنها لم تفن، بل هي حالة بصورة من الصور في كافة المخلوقات التي انبثقت عنها، وتظل الحلقة الأخيرة في تطور أي سلسلة من سلاسل التطور بها جزء من الخلية الأولى. هذا شبيه إلى حد كبير بما يقصده هيجل بالروح المطلق، فالوحي المطلق، الذي هو الله، تظهر في كل شيء، كانت

في البداية في حالة من التوحد التام مع ذاتها (توازي الخلية الأولى قبل الانقسام)، ثم حدث لها نوع من التخارج (يوازي الانقسام الخلوي)، ثم تجلت في المجالات الإنسانية المختلفة كالفن والدين والفلسفة (يوازي تتطور الأنواع). لكن بالنسبة للروح المطلق ليس هذا كل شيء، فالروح المطلق تحاول العودة مرة أخرى إلى الحالة الأولى التي كانت عليها قبل التخارج (حالة التوحد)، وهي في طريقها لهذا تسعى للتحرر التام من المادة.

علاقة الروح المطلق بالجدل؟

مسار الروح المطلق في المجالات الإنسانية المختلفة مسار جدلي أي من الفكرة إلى نقيضها ثم إلى المركب من الفكرة والنقيض.

2. الوعي الذاتي وجدل السيد والعبد

يرى هيجل أن الوعي الذاتي هو السمة المميزة للإنسان التي تميزه عن سواه، والتي تجعله قادرا على الارتداد إلى ذاته وإدراكها، والتي هي نفسها أيضا جوهر الفكر الذي يعني الانعكاس والارتداد، وهي أساس فكرة الحرية والسبب الأول في قيام المجتمع البشري:

الحيوان وفقا لهيجل لا يستطيع أن يتجاوز مرحلة الإدراك إلى مرحلة الإدراك الذاتي، فالحيوان يستخدم حواسه في إدراك العالم والبيئة المحيطة. أما الإنسان فيستطيع أن يتجاوز مرحلة الإحساس أو الإدراك إلى مرحلة الوعي الذاتي، فالإنسان يتناول الطعام والشراب ويشم الروائح، كالحيوان تماما، لكنه في الوقت نفسه يستطيع أن يرتد إلى نفسه ويدرك هذه العمليات وهو يقوم بها وهو ما لا يستطيع الحيوان القيام به (عندما أقول إنني أشرب فأنا أعبر عن عملية مزدوجة (1) تناول الماء (2) إدراكي لتناولي للماء). إنه إدراك للذات وهي تقوم بالفعل، فهي إذن وعي ذاتي.

عملية الوعي الذاتي تسير من الذات إلى الشيء المباشر الموجود أمام الإنسان، ثم تعود مرة أخرى إلى الذات التي تعي نفسها فيما تقوم به من عمليات وأفعال.

الوعي الذاتي أساس فكرة الحرية عند هيجل لأن الوعي الذاتي يعني التحرر من سطوة الموضوع الخارجي والارتباط الخالص بالذات (أن أكون أنا الذات التي تعرف وموضوع المعرفة في آن واحد). لهذا السبب توصف فلسفة هيجل بالمثالية

المطلقة، فهي تتحرر تماما من الموضوع الخارجي وتستغني عنه. والواقع أن تحرر الذات الإنسانية من أي قيد خارجي وارتدادها على ذاتها هو أساس فكرة الحرية عند هيجل. ومن هذا المنطلق يرى هيجل أن الإنسان البدائي لم يكن حرا لأنه كان خاضعا خضوعا مطلقا للطبيعة، لم يكن صاحب فعل بل كل أفعاله كانت بمثابة ردود أفعال على الطبيعة. من هنا يعارض هيجل جان جاك روسو، الذي رأى أن الإنسان في الحالة البدائية كان يتمتع بالحرية المطلقة.

من هنا أيضا كان خضوع الإنسان لنزواته وشهواته يعني أنه ما زال في المرحلة البدائية، وأن إرادته مسلوبة وذاته غير حرة وكما يقول هيجل "إذا ما كانت الطبيعة هي التي تحكمك، فهذا يعني أنك محكوم بواسطة العالم الخارجي لا بواسطة نفسك وتلك هي العبودية الحقيقية".

لكن هل هذا يعني التحرر من القانون وعدم الالتزام به؟ أليس القانون يسلب الإنسان حريته ويضع قيودا خارجية عليها؟ وهل القانون لابد أن يكون عقلانيا؟

يرى هيجل أن القانون لابد أن يكون كليا فلا يعبر عن مصالح حاكم ما أو فئة بعينها، بل لابد أن يحقق الصالح العام للأفراد والمجتمع، وإذا لم تتوفر في القانون صفة الكلية فإن من العبودية الرضوخ له. وهكذا يتضح لنا لما يكون الإنسان الحديث في المجتمع الديمقراطي الحقيقي الذي تعبر فيه القوانين عن إرادة أفراده الكلية أحرارا، ولما كان الناس في المجتمعات الديكتاتورية التي يطيعون فيها إرادة الحاكم وحدها عبيدا.

مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل

مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل تشبه إلى حد كبير مراحل تطور الإنسان من الطفولة إلى المراهقة إلى الشباب، وهي مرتبة ترتيبا زمنيا، فهي تشير إلى التطور الزمني للوعي الإنساني.

أ. الميل الفطري أو الرغبة

يبدأ الوعي في الظهور عبر الشهوة أو الرغبة وهو يجد موضوع الإشباع في شيء قائم أمامه مستقل عنه. ويكون تعامله مع هذا الموضوع عبر محوه أو تمثله أو نفيه، فرغبة الطعام لا تعني الاقتصار على تأمله ورؤيته، بل تعني إلغاءه ومحوه من أجل إحالته إلى ذاتي وتمثله.

لكن ليس هذا هو المستوى الذي يشبع الإنسان، خاصة أن الحيوان يشترك مع الإنسان في هذا المستوى. بالإضافة إلى أن الرغبة زائلة أو عابرة، فكل رغبة تولد رغبة جديدة والاستسلام للرغبات لن يضيف إلى رصيد الوعي جديدا. لذا يبحث الوعي عن طريق آخر فيجرب الآخر الإنساني. فالإنسان لا يستطيع أن يدرك ذاته إلا إذا التقى برغبة أخرى أو بوعي ذاتي آخر. من هنا كان تطور الوعي يحتم ظهور المجتمع، ويلزم المرء بالعيش في جماعة لأن رغباته لا يشبعها إلا الوصول إلى إنسان مثله. وهذا ينقلنا للمرحلة الثانية من مراحل تطور الوعي الذاتي.

ب. الاعتراف بالآخر

الإنسان في بداية تعامله مع الآخر الإنساني يحاول أن يستخدم نفس الأسلوب الذي يتعامل به مع الأشياء أي عبر سلبه وتملكه ومحاولة إخضاعه عبر الهيمنة والسيطرة. لكنه في الوقت نفسه لا يبغي تدمير الآخر والقضاء عليه لأنه لو فعل ذلك فلن ينال الإقرار والاعتراف منه.

وفي ظل هذا الصراع الوجودي بين الأنا والآخر نجد أن هناك طرفا يبذل كل ما في وسعه مهما كلفه هذا من مشقة حتى يصل إلى قهر الآخر ونيل اعترافه. ونجد في المقابل طرفا آخر يرضى ويقنع بالعيش وفق المستوى الأول (الحيواني) وغير مستعد للمجازفة والمخاطرة والعمل من أجل إثبات ذاته، **الأول** هو السيد **والثاني** هو العبد.

من هنا فإن علاقة السيد بالعبد ليست علاقة يسودها الوئام والانسجام وإنما هي علاقة صراع. صراع حياة أو موت.

ولكن ماذا عن من سقط في مرحلة العبودية هل يستطيع أن يخرج منها وهل يظل السيد سيداً والعبد عبدا حتى النهاية؟

يرى هيجل أن العمل وأن يكون المرء إيجابيا هو طريق الخلاص من العبودية، فالسيد يفرح بانتصاره ويركن إليه ويعتمد على العبد كليا وهذه هي اللحظة المناسبة التي ينبغي أن يتمرد فيها العبد على سيده، وفي نفس الوقت ينال اعتراف السيد بأنه ذات أخرى مساوية له. هذه هي المرحلة الثالثة من مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل، وهي مرحلة الوعي الذاتي الكلي.

شوبنهاور

1. حياته انعكاس لفلسفته

شوبنهاور من بين الفلاسفة القلائل الذين جاءت حياتهم انعكاسا لفلسفتهم أو العكس. وربما جاءت فلسفته انعكاسا لواقع أوروبي متأزم بدأ يكشف عن وجهه اللاعقلاني وكما سيقول نيتشه بعد ذلك "خلف سطح الحياة الحديثة المغلف بالمعرفة والعلم، تكمن قوى دافعة بربرية..بدائية..لا أثر فيها للرحمة".

2. شوبنهاور وهيجل

فلسفه شوبنهاور هي النقيض لفلسفة هيجل. فبعد هيجل ستختفي النبرة العقلانية وسيعلو صوت اللاعقل وربما تكون البداية الملموسة لهذا التحول مع فلسفه شوبنهاور وكيركجارد. فقد رأى شوبنهاور أن العالم تسوده الفوضى واللانظام وتحكمه النوازع الشريرة، وهذا بعكس ما ذهب إليه هيجل من أن العالم هو عقلاني منظم يتجه إلى غاية محددة.

3. النزعة التشاؤمية عند شوبنهاور

عرف شوبنهاور بنزعته التشاؤمية الحادة، وقد رأى أن الانتحار هو أحد وسائل التغلب على الحياة. عاش وحيدا طوال حياته وكان يقول "إن حياه الواحد هي مصير كل الشخصيات العظيمة". رأى أن الحياة لا تضم غير الشقاء والتعاسة. وأن السعادة غير متحققة لأنها في جوهرها سلبية لا يمكن إدراك معناها إلا إذا فقدنا الأشياء التي تسببها، وهذا لا يحدث. كما عرف بكراهيته الشديدة للمرأة. فالمرأة كائن وظيفته الإنجاب، وهي أداة في يد إرادة الحياة، وبالتالي لا يتوجب احترامها.

4. مصادر فلسفه شوبنهاور

هناك ثلاثة مصادر رئيسة لفلسفة شوبنهاور:

أ. أفلاطون وكانط

الواقع أن تفرقه أفلاطون بين عالم المثل وعالم الواقع، وتفرقة كانط بين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الاشياء، سيظهران بصورة ما في فلسفة شوبنهاور خاصة في تفرقته بين عالم التمثل (عالم الواقع) وعالم الإرادة (المبدأ الكامن في الاشياء).

ب. الفكر الهندي القديم

في الفترة التي عاش فيها شوبنهاور حدث نوع من الهجرة من التراث الغربي إلى الشرقي وتحديدا الفكر الهندي القديم وصاحب ذلك ترجمة بعض الأعمال الهندية الكبرى كالأوبينشاد. وقد أثرت هذه الأعمال في فلسفة شوبنهاور.

ج. النزعة الرومانسية

ليست النزعة الإنسانية فلسفة لكنها اتجاه ظهر في القرنين الثامن والتاسع عشر. وكانت النزعة الرومانسية تميل إلى مزج الحياة بالفن ضد عقلانية التنوير المفرطة، بالإضافة إلى الاستخفاف بالعلم والقيم العقلانية واللجوء إلى التصوف والحدس والخيال كبديل للعقل والمنطق والعلم.

ونستطيع أن نلاحظ تأثر شوبنهاور بالرومانسية في الآتي:

أ. الأسلوب الأدبي المميز الذي كتب به مؤلفاته.

ب. النزعة الفردية الخالصة، فالذات هي شرط الأشياء والموضوعات، وبالتالي عالم الظواهر يصبح خلوا من المعنى ما لم تتداركه الذات.

ج. بالإضافة لهذا جاءت فلسفته لتعلن قصور العقل وحدوده كما أن العلم لا يخبرنا بحقيقة الأشياء بل بمظاهرها فقط.

5. العالم عند شوبنهاور هو تمثلي

تبدأ فلسفة شوبنهاور بالفرد وتنتهي بمحاولة القضاء عليه. كتابه الرئيس العالم بوصفه إرادة وتمثلا يبدؤه بعبارة "العالم هو تمثلي" ويستطرد قائلا "إن ما يعرفه الإنسان ليس شمسا ولا أرضا ولكنه يعرف عينا ترى الشمس، ويدا تلمس الأرض وأن العالم الذي يحيط به إنما يوجد كتمثل فحسب، أعني أنه يوجد فقط لشيء آخر هو الوعي" فمعرفتي بالعالم تتوقف على مدى معرفتي بأشياء هذا العالم. فالعالم لا يوجد كواقع منعزل عن الإنسان، لا يوجد مستقلا، بل يستمد كل وجوده ودلالته من الذات.

"العالم هو تمثلي" حقيقة قبلية سابقة على مقولات كانط القبلية، وهي تشبه إلى حد كبير ما سيذهب إليه الوجوديون بعد ذلك من أن الوجود يسبق الماهية.

6. العالم إرادة أيضا

شوبنهاور هو الذي أدخل مفهوم الإرادة كمبدأ مفسر للوجود بأسره. وهو مفهوم سيكون له تأثير كبير في تاريخ الفلسفة من بعده: عند وليم جيمس في إرادة الاعتقاد، عند نيتشه في إرادة القوة، وعند برجسون في التدفق الحيوي.

العالم عند شوبنهاور ليس تمثلا خالصا وإنما إرادة أيضا. فإذا كان جسم الإنسان يخضع لشروط الزمان والمكان والعلية فإن هناك كيانا آخر لا يخضع لهذه الشروط وهو الإرادة، والجسم يعد مظهراً من مظاهر الإرادة. هذه الإرادة هي مجموع النوازع والدوافع التي تتحكم في الإنسان من أجل الحفاظ على بقائه واستمراره. فكل أعضاء البدن تعبر عن رغبات أساسية، بل إن العقل هو إحدى أدوات الإرادة وهو على نفس مستوى الغرائز.

يمد شوبنهاور نظرته هذه إلى الطبيعة بأسرها: فمن الممكن أن نتصور الكون كله على غرار الإنسان، بحيث تكون ظواهر الطبيعة مماثلة لجسم الإنسان، بينما يوجد وراءها كيان آخر تتمثل فيه ماهيتها الحقيقية وهي الإرادة المتحكمة في الكون.

الإرادة عند شوبنهاور هي إرادة الحياة وهي تبدو بوضوح في الإنسان والحيوان والنبات. وهي تبدو في كل قوى الطبيعة وتسري في الكون بأسره، لأنها القوة التي ينمو بها النبات، وهي القوة التي يتبلور بها المعدن ويتشكل من خلالها البلور، هي قوة الجذب والطرد، قوة الجاذبية، أي حركة في الكون هي مظهر من مظاهر الإرادة.

من المهم أيضا أن ندرك أن الإرادة عند شوبنهاور مبدأ ميتافيزيقي كامن في الطبيعة، لكن لا يحمل أي معنى ديني، أي أن الإرادة ليست هي إرادة الله أو فكرة القضاء والقدر، إنما هي مبدأ مفترض في الأشياء والطبيعة.

7. لكن الإرادة شريرة أيضا

العالم كله عند شوبنهاور صراع من أجل الحياة والبقاء تأمل هذا الوجود وما يجري فيه، فماذا ترى؟ ترى اندفاعا إلى الوجود، وتدافعا من أجل البقاء، وكائنات تتواثب في نشوة وحماس معبرة عن حبها للحياة، حتى الحيوان يفر ويهرب بغريزته عندما يتعرض للخطر.

قد يبدو مفهوم إرادة الحياة عند شوبنهاور مفعما بالتفاؤل، لكنه يقول إن إرادة الحياة هي إرادة شريرة. نستطيع أن نفهم ذلك من خلال رؤيته للحياة، فالحياة الإنسانية سلسلة من رغبات لا تهدأ، والإشباع يتولد عنه رغبات جديدة. من الرغبة إلى الإشباع ومن الإشباع إلى الرغبة.....وهكذا إلى ما لا نهاية. وحتى إذا فرضنا أن كل رغبات الإنسان قد تحققت، فسوف تنتابه حالة من السأم أو الضجر، وبالتالي تكون الحياة إما ألما أو ضجرا.

يحاول شوبنهاور أن يؤصل لمفهوم الشر في العالم انطلاقا من مفهوم الإرادة، فالألم والمعاناة عنده هما نسيج وماهية الحياة والوجود ولا يمكن النظر إليهما بوصفهما شيئاً عرضياً. من هنا يهاجم شوبنهاور ما ذهب إليه ليبنتس من أن العالم المعيش هو أفضل العوالم الممكنة" ليقول إن "العالم المعيش هو أسوأ العوالم الممكنة".

عدو الإرادة الأبدي هو الموت وهذا يفسر لنا الخوف الشديد منه "ليس العقل هو الذي يجزع من الموت، إنما الإرادة العمياء، إرادة الحياة التي لا تعرف هدفا لها سوى الوجود باستمرار، فإذا ما هُددت في جوهرها، ثارت وتململت واهتاجت في عنف وارتياع". من هنا نستطيع أن نتفهم موقف شوبنهاور من المرأة، فالمرأة في نظره هي انتصار لإرادة الحياة عبر الإنجاب.

8. طريقان للخلاص

كيف يمكن الانتصار على إرادة الحياة إذن؟

قد يبدو الانتحار حلا جيدا عند شوبنهاور، لكنه في النهاية حل أو خلاص فردي، فليس بمقدور جميع الناس أن ينتحروا، وفي النهاية تظل الإرادة متحققة عبر بقاء النوع. إذن ما هو طريق الخلاص؟

يصف شوبنهاور طريقين للخلاص من عبودية الإرادة، **الأول** وقتي وعابر، بينما **الثاني** أكثر دواما واستقرارا فهو بمثابة أسلوب أو طريقة في الحياة. الطريق الأول هو الفن، والثاني هو الزهد.

- **الفن**: في الفن يتحرر الإنسان من كل الأغراض والأهداف ويصبح النشاط من أجل ذاته، أي منزها عن الغرض أو المصلحة. وهناك جانبان في الخبرة الجمالية أو التأمل الجمالي، جانب ذاتي، وجانب موضوعي. يعني الجانب الذاتي أن الإنسان

في حالة التأمل الجمالي يصبح مشاهدا نزيها أي أنه يمارس نشاطا منزها ومتحررا من الغرض، وبالتالي متحررا من كل الرغبات والشهوات. ولو نظر إنسان ما إلى موضوع جمالي بوصفه موضوعا أو مثيرا لرغبة ما، فإن رؤيته في هذه الحالة لن تكون جمالية.

ولكي يصبح الإنسان نزيها لابد أن يتحرر من إرادته، ولكي يتحرر من إرادته لابد أن يقضي على فرديته، وهذا ما يحدث في حالة التأمل الجمالي، فالمعرفة الجمالية تقضي على شعور الفرد بذاته وتحدث له حالة من الجذب التي تنقله من الفردية إلى الكلية. وعندما يتم القضاء على الأنا الفردية تصبح الذات في هوية واحدة مع الأشياء أو الموضوعات وتستغرق في حالة من الوحدة الصوفية، وعندئذ يختفي العالم كإرادة ولا يبقى سوى العالم كتمثل. هذا فيما يتعلق بالجانب الذاتي. أما الجانب الموضوعي فهو المتعلق بمادة العمل الفني، فلابد للفن عند شوبنهاور أن يعبر عن حقيقة ما من حقائق الوجود، أي أن يكون ذا دلالة أنطولوجية.

هذا هو طريق الخلاص الجمالي، لكنه خلاص لا يدوم طويلا لأنه مرهون فقط بوقت ممارسة النشاط الفني سواء على مستوى الإبداع أو التلقي.

- **الزهد:** يمثل مرحلة عليا من الفضيلة، ويتحقق عبر العديد من الخطوات والمراتب تعتمد بصورة رئيسية على المجاهدة..مجاهدة الجسد ورغباته..مجاهدة النفس ومتطلباتها. وكل هذا يصب في اتجاه واحد هو مجاهدة إرادة الحياة. إنه طريق شاق وعر، مليء بالصعاب والزلات، لكن المعاناة ستتحول بعد ذلك إلى أسلوب وطريقة في الحياة، وسيجد الإنسان في هذا الطريق خلاصه الروحي.

الفصل الثاني

نقاد الميتافيزيقا

الماركسية

نيتشه

الوضعيون المناطقة

رودلف كارناب

مارتن هيدجر

الفصل الثاني
نقاد الميتافيزيقا

الماركسية

مقدمة

الماركسية هي الفلسفة الوحيدة التي قامت عليها دول، أي تبنتها بعض الدول كنظام سياسي واجتماعي واقتصادي. وبالإضافة لهذا فالماركسية هي الفلسفة الوحيدة التي أدت حتى الآن لقيام الثورات، فهي التي دفعت العمال إلى الثورة على النظام الإقطاعي الروسي الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين فيما عرف باسم الثورة البلشفيه1917.

هناك موقف مضاد أو متحفز دائما تجاه التيار الماركسي، وأسباب هذا الموقف عديدة، فهي فلسفة ثورية ترفع شعار التمرد على الأوضاع القائمة، كما أنها تهدد الملكية الخاصة وتلك فكرة عزيزة على الإنسان، بالإضافة إلى أنها لا تعطي مكانة لفكرة الله في نسقها، وبالتالي ارتبط اسمها دائما بوصف 'إلحادي' و'تحرري' والوصف الأخير يشير إلى التحرر الأخلاقي، أي عدم الالتزام بالقيود الاجتماعية الأخلاقية المتعارف عليها. ومع ذلك فهناك محاولات للتقريب أو التوفيق بين الماركسية والدين، كما يمكن الحديث عن أخلاق ماركسية مُلزمة.

البعض يرى أن الماركسية قد انتهت بانهيار الاتحاد السوفيتي1991، فقد أثبت الواقع فشلها، وحتى الدول المستمرة حتى الآن في تبني الماركسية كسياسة عامة لها، (الصين، فنزويلا، كوبا، كوريا الشمالية)، تتبناها من الناحية الشكلية فقط أو كمبادئ عامة، فالرأسمالية، بوصفها نقيضا للماركسية، تضرب بجذورها داخل تلك الدول والنموذج الأبرز على هذا هي الصين.

لكن من ناحية أخرى يرى البعض أن الماركسية ستظل موجودة من خلال فكرة الثورة. فمبادئ الماركسية تستطيع أن تجتذب أكبر عدد ممكن من المحرومين والمضطهدين في كل أرجاء الأرض، فهي نزعة أممية تقف بقوة أمام النزعات الفردية والقومية، وشعار ماركس الشهير "يا عمال العالم اتحدوا" الذي تضمنه البيان الشيوعي الأول يحمل تلك النزعة الأممية التي تتجاوز فكرة اللغة والدين والجنس المشترك لتحل محلها فكرة الظروف الاجتماعية المتشابهة لطبقة العمال في كل مكان وزمان، وهذا هو المقصود بالأممية الماركسية.

والسؤال هو هل الماركسية فلسفة أم مذهب اجتماعي؟ الواقع أن الماركسية فلسفة، بل هي آخر الفلسفات الشمولية، وماركس في النهاية يدين إلى تاريخ الفلسفة أكثر مما يدين لأي مجال معرفي آخر، فقد كان تلميذا لهيجل، استمع إلى هيجل وتأثر بمفهومه عن الجدل. والواقع أنه لولا فكرة الجدل الهيجلي لما ظهرت الماركسية، لكن جدل ماركس ليس مجرد تكرار لجدل هيجل بل هو بمثابة نقلة نوعية له من الميدان العقلي الصوري الخالص إلى مجال المادة والواقع. وبالإضافة إلى هذا فإن الماركسية لها وجوه عديدة غير وجهها الفلسفي، ما يسمح بتناولها من خلال العديد من الحقول المعرفية كالتاريخ والاجتماع والاقتصاد. ويتوقف الأمر على الحقل المعرفي الذي أناقش من خلاله الماركسية.

سؤال آخر مرتبط بالماركسية هو هل هي واحدة أم متعددة؟ الواقع أيضا أن الماركسية من المذاهب القليلة في تاريخ الفكر التي ارتبطت من حيث الاسم بماركس. لكن هذا لا يدفع أبدا إلى القول إن الماركسية هي ما قدمه ماركس فقط، فالماركسية مذهب متطور في الزمان غير مرتبط بشخص ماركس فقط. ربما ماركس هو الذي أعطى للماركسية بناءها الاقتصادي الراسخ من خلال مؤلفه رأس المال، لكن من المؤكد أن للماركسية أبعاداً عديدة غير بعدها الاقتصادي، وهي أبعاد أضافها مفكرون لا يقلوا أهمية عن ماركس كإنجلز ولينين وستالين وتروتسكي، وبالإضافة لهؤلاء هناك إضافات مهمة قدمها الجيل الثاني من الماركسيين كجورج لوكاتش ولوي ألتوسير، وقد حاول جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتي وروجيه جارودي في فترة من فترات حياتهما التوفيق بين الوجودية والماركسية.

ليست الماركسية مجرد فلسفة ولا حتى علم وإنما هي مشروع تاريخي ثوري "مشروع ثوري لحفاري قبر الرأسمالية"، فقد جعلت الماركسية من القضاء على الرأسمالية بتجلياتها المختلفة هدفا رئيسا لها. وبالتالي فالماركسية أو الشيوعية، وكلاهما يشيران إلى نفس المعنى، تفترض الرأسمالية، أي أنها تقدم نفسها بديلا لنظام موجود مسبقا هو النظام الرأسمالي.

1. مهمة الفلسفة

تبدأ الماركسية بفهم خاص لماهية ورسالة الفلسفة، فمهمة الفلسفة ليست التحليق في عالم من الافتراضات المجردة والتنازع حول مشكلات غير متعينة في الواقع. مهمة الفلسفة تغيير الواقع وجعله أفضل..تحقيق الإرادة والفعل الإنساني على أرض الواقع، ففهم الواقع لابد أن يفضي إلى تغييره في النهاية وهذا هو هدف التفلسف.

من هنا نستطيع أن نفهم السبب الذي أدى بماركس إلى رفض كل التصورات الميتافيزيقية للكون بدعوى أنها تعزل الإنسان عن عالمه وترد التاريخ إلى أسباب غير متعينه كالقضاء والقدر والإرادة الإلهية في الكون، وهو ما يجعل الإنسان يرضى ويقنع في النهاية بالأمر الواقع إيمانا منه بأن هذه هي حركة التاريخ التي أرادها الله والتي لن يكتمل إيمانه إلا بتسليمه بها. بالإضافة إلى هذا فالميتافيزيقا تقدم تصورات سكونية عن العالم وتزعم تقديم الحقيقة المطلقة التي ينبغي على الجميع الاعتقاد فيها.

من هنا كان موقف الماركسية من الدين صريحا "الدين هو أفيون الشعوب" تلك عبارة ماركس التي أراد أن يعبر فيها عن أن الدين يعزل الإنسان عن عالمه، كما أنه يقوم بدور تخديري للعقول. بالإضافة لذلك يكرس الدين لمفهوم الطبقية، فالدين يقول أن إرادة الله في الكون أن يخلق الغني والفقير، وبالتالي فلا مبرر للثورة أو التمرد، من هنا يكرس الدين، وفقا لماركس، لقيم العبودية والخضوع. وأخيرا فهو أداة في يد الطبقة البرجوازية تستخدمه لاستغلال العمال وأداة في يد الساسة من أجل إحكام السيطرة على الشعوب.

من هنا يرى ماركس أن نشأة الدين في المجتمع وليدة الخيال الإنساني البدائي فإذا أراد أن يحتمي في قوة عليا مطلقة تستطيع أن تحقق له الأمان وتقيه شرور الطبيعة وتقلباتها. توهم الإنسان وجود هذه القوة وبنى عليها أحلامه وآماله الكبرى، إنه

نوع من الاحتياج النفسي فقط، لكن لا الواقع ولا التاريخ أثبت وجود مثل هذه القوة. وبديلا لهذا يقول ماركس إن المادة هي الإله أي أن المادة (رأس المال) هو المتحكم الأساس في التاريخ، وبتحليل هذه المادة نستطيع أن نفهم كيف تتطور المجتمع وانتقل من المرحلة البدائية إلى المرحلة الرأسمالية المتوحشة التي أصبحت عنوانا للعصور الحديثة.

2. الجدل المادي

يأخذ ماركس على هيجل أن جدله كان روحيا خالصا، إذ أنه لم يضع وقائع العالم في حساباته، فالجدل الهيجلي جدل أفكار فقط. لذا أراد ماركس أن يمجد الجدل إلى ميدانه الحقيقي (الواقع) يقول ماركس في هذا لا يختلف منهجي الجدلي في الأساس عن منهج هيجل فقط، بل هو نقيضه تماما، إذ يعتقد هيجل أن العقل أو الفكر هو الذي يبدع الواقع، أما أنا فاعتقد أن حركة الفكر ليست سوى حركة الواقع.

من هنا رأى ماركس أن فلسفة هيجل على الرغم من أهميتها قد ساهمت في زيادة اغتراب الإنسان عن عالمه وصرفته عن واقعه المادي لقد جعل هيجل الفلسفة تسير على رأسها ومهمتي أن أجعلها تسير على قدمها أي أن ماركس قد أعطى الأولوية في فلسفته للفكر على الوجود وللصورة على المادة، وقد رأى ماركس أن مهمته قلب فلسفة هيجل وجعلها تسير على قدميها. بالإضافة لهذا فقد رأى ماركس أن فلسفة هيجل نموذج للفلسفات النخبوية غير الموجهة للجمهور، وبالتالي تكرس أيضا للقيم الطبقية، وهو ما حاولت الماركسية تفاديه، فباستثناء الجانب الاقتصادي الذي صاغه ماركس في رأس المال (وهو كتاب معقد للغاية)، حاولت الماركسية أن تزيل الحواجز بين الفلسفة وعامة الناس، وبالتالي حاولت أن تقدم خطابا يستطيع الجميع فهمه واستيعابه بسهولة، خاصة وأنها كانت تخاطبهم من خلال ما يعايشونه من استغلال واستعباد، وهو ما جعلهم في النهاية يتفاعلون بصورة قوية مع الأطروحات التي كانت تقدمها.

لقد ذهب ماركس إلى أن المادة سابقة على الوجود، وهو ما قاله الوجوديون بعد ذلك من أن الوجود سابق على الماهية. وهي حقيقة لا يستطيع أن يجادل فيها أحد، وبالتالي فالأولوية للمادة على الفكر، فالإنسان وجد في عالم مشكل مسبقا. وقد

قال ماركس أن هناك درجتان للمعرفة الأولى حسية (عبر الإدراك الحسي) والثانية عقلية (عبر محاولة اكتشاف القانون الذي يسري في المادة ويربط بين الأشياء، وهو قانون الجدل). فالجدل المادي هو محور الفلسفة الماركسية، وقد طبق إنجلز قانون الجدل على التاريخ من خلال كتابه 'العائلة والدولة'، أما ماركس فقد تكفل بالجانب الاقتصادي في كتابه رأس المال.

تنطلق فلسفة ماركس من ملاحظة يومية في العصر الحديث هي أن هناك عددا كبيرا من الناس يعانون الفقر المدقع وان هناك بالمقابل عددا ملموسا من الناس يملكون الثروات الضخمة. والسؤال هو لماذا هذا التفاوت؟ وكيف ولد النظام الرأسمالي الفقر من جهة والغنى الفاحش من جهة أخرى؟ وما مآل المجتمع الذي يحكمه هذا النظام؟

وفقا لماركس يتولد الثراء والفقر بوصفهما نقيضين ضروريين، أي شرطين ضروريين لبعضهما، وهما في الرأسمالية نقيضان متناحران ولحظة الذروة في الصراع هي الثورة الاجتماعية، أي تحرك الفقراء سياسيا من أجل تغيير النظام الرأسمالي وتخطيه. وقد رأى ماركس أن النظام الرأسمالي بطبعه لابد أن يفرز الثورات. وقد رأى أن الثورات السابقة على العام 1848 كانت تسعى جاهدة إلى إزالة معوقات الرأسمالية أما الثورات بعد هذا التاريخ فسوف تقوضها وتقضي عليها.

ويمكن القول إن خلاصة نظرية ماركس هي كيف يؤدي الصراع الطبقي بين الرأسمالية والطبقة العاملة إلى نوع من الاغتراب والاستلاب لتلك الأخيرة، ما يدفعها إلى الثورة الاجتماعية التي ينتج عنها وصولها، أي الطبقة العاملة، للحكم.

ويرى ماركس أن التفاوت الطبقي يظهر في الفكر أيضا فكل طبقة لديها منظومتها الفكرية الخاصة بها التي تخدم مصالحها وتبرر أفعالها، وهنا يبرز الدين كأداة للسيطرة في يد الطبقة المسيطرة ومرفأ للحماية بالنسبة للطبقة الكادحة التي تجد في مفاهيم الدين خلاصها الأخروي.

في كتابه 'العائلة والدولة' يرى إنجلز أن من يملك وسائل الإنتاج يستطيع التحكم في أي شيء، وعلى هذا الأساس ينظر إنجلز إلى التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ تطور وسائل الإنتاج فيقسم التاريخ إلى خمس مراحل: بدائية شيوعية - نظام الرق- نظام الإقطاع - الرأسمالية - الشيوعية.

هناك فهم ماركسي خاص للتاريخ، فالتاريخ له غاية محددة ونقطة اكتمال، لكن التاريخ لا يتطور من تلقاء نفسه كما هو الحال عند هيجل، وإنما يتحرك من خلال الإنسان الفاعل في المجتمع، وكما يقول ماركس "فالعالم ليس حقيقة مؤكدة مكتملة الصنع، ولكنه عمل أو مشروع علينا أن ننجزه".

التحليل الاقتصادي لمفهوم فائض القيمة الذي قدمه ماركس هو بداية الطريق نحو المجتمع الشيوعي الذي يخلو من فكرة الملكية الخاصة. فيذهب ماركس إلى أن هناك قيمة مادية فائضة بين ما يتقاضاه العامل وبين القيمة التجارية للشيء الذي ينتجه، هذه القيمة الفائضة تذهب لصاحب رأس المال وتكون النتيجة إما ترك رأس المال لديه أو التوسع في تأسيس مصانع أخرى تقوم بتكرار نفس العملية السابقة.

وفقا لماركس لابد أن تكون الدولة هي المالكة لوسائل الإنتاج، وبمعنى آخر لا يوجد صاحب عمل عند ماركس فالدولة هي التي تملك، والكل مشارك في الثروة، ومن لا يعمل لا يأكل. وبالتالي لابد أن يتوازى ما يتقاضاه العامل مع قيمة ما ينتجه بالفعل، لكن بصورة لا تسمح بتراكم الثروة لدى أحد. فالدولة تأخذ ما يزيد عن حاجة الأفراد وفي مقابل ذلك توفر لأفراد المجتمع الحماية، التعليم، وحتى المسكن ووسائل المواصلات.

هذا في رأي ماركس يحقق نوعاً من العدالة الاجتماعية ولا يسمح بتراكم الثروات في يد قلة من الأفراد، وما ذلك إلا البداية الفعلية لتحقيق مجتمع شيوعي لا مكان فيه لفكرة الملكية الخاصة.

إلى ماذا أفضت الماركسية؟

من الناحية النظرية كان لها تأثير بالغ الأهمية في العديد من الحقول المعرفية، كما كان لها تأثير كبير على قطاع عريض من المفكرين بداية من سارتر وحتى فلاسفة ما بعد الحداثة.

لكن ربما تتجاوز قيمة الماركسية التأثير النظري لها، فهي الفلسفة الوحيدة في التاريخ التي أصبحت واقعاً معيشاً على يد لينين عندما جاء بالحزب الشيوعي إلى الحكم. وما زالت بعض الدول حتى الآن تتبنى الشيوعية كما ذكرنا. وبالإضافة لهذا

قدمت الماركسية نموذج المفكر النضالي الذي يحارب باسم الفقراء والمضطهدين في كل مكان، وكان تشي جيفارا هو النموذج المتحقق لذلك.

لكن الماركسية أيضا هي التي ارتكبت باسمها أبشع جرائم التعذيب والقتل والإبادة الجماعية على يد الطاغية ستالين. بالإضافة إلى أنها مثال للنسق المغلق الذي لا يمكن أن تؤمن بفكرة ما منه وترفض الأخرى. وبالإضافة لهذا أيضا تبدو فكرة التخلص من الملكية فكرة مستحيلة عمليا، فالملكية شيء غريزي في الإنسان يصعب التخلي عنه مهما كانت النداءات والشعارات، وهذا ما أدى في النهاية إلى سقوط الاتحاد السوفيتي، فمهما كانت القناعات ستظهر الملكية من جديد حال تطبيق الشيوعية.

نيتشه

مقدمة

نيتشه هو الفيلسوف الأكثر شهرة في تاريخ الفكر الفلسفي ربما بعد أفلاطون وأرسطو. استمد شهرته ربما من أسلوبه في الكتابة أو من الشائعات التي قيلت عنه، كجنونه، وربما من أقواله الصادمة الحاسمة الغريبة أو غير المألوفة في الفلسفة.

هو المفجر الأول لفلسفة ما بعد الحداثة، كان يقول عن نفسه إنه 'ديناميت' ويبدو أن هذا الديناميت قد نما وتطور حتى انفجر في النصف الثاني من القرن العشرين محدثا دويا هائلا. والواقع أن كل مقولات وقيم ما بعد الحداثة تعود بصورة من الصور إلى نيتشه أو هي على أقل تقدير مستمدة من فلسفته. وبالإضافة لهذا يجعل البعض منه أحد الآباء الروحيين، إضافة إلى كيركجارد، للفلسفة الوجودية، فهو أهم فيلسوف حديث حاول إحياء الفكر الإنساني بعض أن أهملته الأنساق الميتافيزيقية الكبرى.

نيتشه هو أحد أركان ما عرف بالثالوث المقدس (ماركس- نيتشه- فرويد) وهم الثلاثة أسماء التي ستلعب دورا محوريا مؤثرا في المشهد الفلسفي والثقافي العام في القرن العشرين.

أيضا نيتشه هو الفيلسوف الذي أدخل الأسلوب المجازي الاستعاري في الكتابة الفلسفية، فقد كتب بلغة مميزة تقع على التخوم بين الفلسفة والأدب، بل إن مؤلفاته أشبه بالروايات التي تلعب المفاهيم دور الشخصيات الرئيسة فيها.

ارتبط اسم نيتشه بمقولات جديدة وغير مألوفة في تاريخ الفلسفة كتحطيم الأصنام (إحدى مؤلفاته الرئيسة أفول الأصنام)، وموت الإله، والإنسان الفائق أو السوبرمان، وإرادة القوة، والعود الأبدي......الخ. وحتى أسماء مؤلفاته اتخذت طابعا مجازيا ملموسا ’أفول الأصنام - عدو المسيح - المسافر وظله - هذا هو الإنسان- إنسان مفرط في إنسانيته - العلم المرح - هكذا تحدث زرادشت - مولد المأساة - تأملات في غير وقتها‘. والواقع أن نيتشه قد ابتكر منظومة اصطلاحية جديدة وحتى المفاهيم القديمة التي استخدمها كانت محملة بمعاني جديدة تماما.

عرف نيتشه أيضا بلهجته الأنوية العالية. كان أقرب إلى الغرور أو ربما كان يدرك قيمة ما استحدثه من أفكار ومصطلحات ويدرك أنه سيقسم التاريخ المعاصر إلى جزأين ما قبل نيتشه وما بعده. يقول عن نفسه ’إنني حادث حاسم فاصل بين ألف سنة‘ ويقول في موضع آخر ’إن مكانتي الفلسفية مكانة مستقلة كل الاستقلال على الرغم من شعوري بأني وريث آلاف السنين.....أنا أعرف مصيري، سوف يقترن اسمي بذكرى شيء هائل، ذكرى أزمة لم يكن لها مثيل من قبل على ظهر الأرض.....إن الذين يملكون فلسفتي بيدهم مصير العالم‘. ويقال إن هتلر وستالين كانا يقرآن باستمرار مؤلفات نيتشه (وإن كان هذا قول مشكوك فيه).

هناك بعض المفاهيم والأفكار الرئيسة لفلسفة نيتشه يمكن تناولها كالآتي:

1. موت الله

يرى ياسبرز أن تفكير نيتشه كان مرتبطا بعصره تماما فقد أحس بضياع الإنسان وسقوطه أسيرا للنزعات العلمية من جهة والنزعات الميتافيزيقية من جهة أخرى. وقد بلغ هذا الضياع مبلغه في القرن التاسع عشر ’القرن التاسع عشر أكثر القرون حيوانية وقبحاً‘. وقد عبر نيتشه عن الموقف التاريخي لعصره بعبارة ’موت الإله‘ وهي عبارة تعكس إحساسا بالعدمية، وهي في الوقت ذاته عبارة ملغزة تحتمل معاني كثيرة خاصة أن نيتشه لم يرددها كثيرا، بل وردت في مواضع قليلة. ويصورها نيتشه على أنها حدث ’يدخل رجل مجنون إلى ساحة السوق بحثاً عن الإله، ويسخر منه كل أولئك الذين لا يؤمنون بوجود إله. يتساءل أين هو الإله؟ لا أحد يرد..يبكي..ثم يقول: سوف أخبركم... لقد قتلناه، أنا وأنت، كل منا قاتله. ويستمر في تأكيده على الآثار الكارثية

لهذه الفاجعة (لقد محونا الأفق كله)، (لقد حررنا هذه الأرض عن شمسها) لقد أرسلناها (باستمرار إلى القاع..وإلى الوراء..إلى الجنب وإلى الأمام، في كل الاتجاهات...ألا زال هناك أي شروق أو غروب؟). لقد أصبح عالمنا أكثر برودة، ونحن أناس قتلة كل القتلة، تُركنا دون أية طريقة لتطهير أنفسنا. وعندما ينهي الرجل المجنون حكمته، تحدق فيه الجماهير وتتملكها الدهشة، يصرح قائلاً: لقد جئت مبكراً...لم يحن وقتي بعد....

ويمكننا الذهاب إلى أن المجنون يرمز إلى نيتشه نفسه، كما يرمز مكان السوق إلى معاصريه، والقصة تعرض الأسس التي يقيم عليها نيتشه فلسفته بأسرها؛ فلقد مات الإله في قلوب الناس، قتلى العلم والعقلانية، ولكن بدون الإله يصبح الكون بلا معنى، ويختفي كل شيء كان مسؤولا عنه، وتختفي الأحكام الخلقية بأسرها، كما تختفي كل التصورات الخاصة بالصواب والخطأ، والخير والشر، إن أوروبا الحديثة تسقط في فراغ العدم، وهذا العالم الخلو من المعنى لا يمكن احتماله؛ لذا فإن مهمة نيتشه الرئيسة هي محاولة العثور على معنى الوجود الإنساني الخالص.

يعني موت الإله إذن أن الحياة الإنسانية لم يعد لها أية خلفية أو جذور ترتكز عليها، ولم تعد تشملها حكمة تقع فيما وراء حدود ذاتها، ولم تعد توجهها معايير تدعي لنفسها المشروعية المطلقة، ولم تعد الإنسانية تعرف أية مخاطر عنيفة سوف تتعرض لها، والآن وقد حرمت من الأمان القديم، ما الذي يحدق بها من كل جانب؟ لا شيء سوى العدمية- العدمية تتوعدنا.

يرى نيتشه أن موت الإله حدث من أعظم أحداث العصور الحالية، ويعني زعزعة الاعتقاد في الإله المسيحي بعد أن ألقى هذا الحدث بظلاله الأولى على أوربا، إن هذا الحدث العظيم ينأى عن إدراك الناس، ويعني انهيار- كل ما يقوم عليه هذا الاعتقاد ويحيا به، أي انهيار كل الأخلاق الأوروبية أو تلك السلسة الطويلة من أنواع الدمار والانهيار والسقوط التي نواجهها...ترى من هو المنبئ بهذا الحدث الضخم المخيف؟ نحن الذين نبقى منتظرين فوق الذرى، ونقف بين الماضي والمستقبل، نحن الذين ولدنا قبل الأوان[1].

---

(1) صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، الاسكندرية: منشأة المعرف، 1999، ص 192.

والواقع أن مقولة موت الإله تعبر عن الجانب السلبي فقط في فلسفة نيتشه، وبالتالي فهي ليست مبررا للحكم على فلسفته بالعدمية، فقد كان نيتشه يعرف أهمية ما تم فقده من قيم وما ينتج عن ذلك من آثار، فقط هو أراد أن يستبدل منظومة القيم الجديدة التي بشر بها بتلك التي كانت سائدة من قبله، وقد أطلق على تلك المسألة تحطيم الأصنام، وكما يقول هو "الإنسانية تعيش الآن على عبادة الأصنام..أصنام في الأخلاق..أصنام في السياسة..وأصنام في الفلسفة.. إن الإطاحة بتلك الأصنام يمثل طبيعة مهمتي".

المشكلة بالنسبة لنيتشه ليست في افتقاد الإيمان بالله، المشكلة هي استمرار الإيمان بالله، فالإيمان بالعالم الميتافيزيقي يلغي الوجود الإنساني وينفيه. وقد عبر جون ملتون من قبل عن هذا المعنى في الفردوس المفقود في تساؤله "أعلينا إذن أن نستبدل هذه البقعة وهذه التربة وهذا المناخ بجنة النعيم؟". والمسألة بالنسبة لنيتشه تصبح الاختيار بين الإنسان أو الله..الأرض أو السماء. ويبقى على نيتشه أن يستخلص نسقا للقيم غير مستمد من الميتافيزيقا أو غير معتمد على الدين وإنما ينبع من الحياة ذاتها.

2. نقد الحقيقة

رأى نيتشه أن هناك فهماً ميتافيزيقياً مضللاً لمفهوم الحقيقة، فالشيء الحقيقي هو الخير والعام والواضح والنافع والجميل، وقد جرى الفلاسفة حول هذا الوهم طوال تاريخ الفلسفة محاولين الوصول إلى ما هو حقيقي. لكن السؤال الذي يطرحه نيتشه من يملك تحديد الحقيقي؟ وما هو هذا الحقيقي؟ في هذا يتساوى الفلاسفة، عند نيتشه، برجال الدين الذين يدعون أنهم ملاك الحقيقة المطلقة (الحقيقة هي كذا وكذا وينبغي عليك التسليم بها). والمشكلة عند نيتشه أن الفلاسفة قد أرسوا نموذجا للحقيقة ظل مسيطرا على الفكر البشري منذ نشأة الفلسفة في اليونان. وقد أرسى أفلاطون هذا النموذج بقوله أن الحقيقة لابد أن تكون عقلانية، أي متماشية مع قوانين العقل، وقد تابعه في ذلك معظم الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

من نفس المنطلق يعود نيتشه إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، فهؤلاء قد أدركوا أيضا نسبية الحقيقة واختلافها، وما ذلك إلا لأنهم أدركوا روح العالم والحياة، وما تلك الروح سوى الصيرورة والتغير واللاثبات. العالم كله صيرورة، حالة من

التدفق المستمر الذي لا ينقطع، والسؤال هو كيف يكون هناك نموذج ثابت للحقيقة في مثل هذا العالم المتغير؟

ليست المشكلة عند نيتشه متعلقة بالبحث عن الحقيقة أو محاولة الكشف عنها، لأن الحقيقة نفسها كلمة مضللة، فهي تنفي الاختلاف الذي هو من صميم الحياة. والمشكلة، وفقا لنيتشه، أنه لم يتوقف فيلسوف من قبل للتساؤل عن كنه الحقيقة، بل كانت كل الأسئلة متمحورة حول كيفية بلوغها أو شروط إمكانها. كل الفلسفات اعتبرت أن مسألة الحقيقة ليست في حاجة إلى ما يبررها "سألوا أقدم الفلسفات وأحدثها عن هذه المسألة تجدوا أنه ليس هناك من فلسفة واحدة تعني أن إرادة الحقيقة بالذات تحتاج إلى تبرير" بل وأكثر من ذلك، غدت مسألة الحقيقة هي المنطلق والأساس الذي تتأسس عليه كل فلسفة، وبالتالي أصبحت الحقيقة "صنما أو إلها يقدسه الفكر باحثا عن كل سبيل لبلوغه". في مقابل هذا الفهم، ينظر نيتشه للحقيقة على أنها حشد من الاستعارات والكنايات التي تكونت عبر التاريخ، وتم التعامل معها بعد ذلك بوصفها بدهيات أو حقائق "فالحقائق أوهام نسينا أنها كذلك"، وبالتالي فالعقل هو أكبر منتج للأوهام. من هنا يعلن نيتشه في أفول الأصنام الحرب على كل الأصنام التي رسختها الفلسفة من قبله استنادا إلى قوانين العقل، التي هي في صميمها محض تلفيق.

يحدد نيتشه ست مراحل مرت بها فكرة الحقيقة:

1. العالم الحقيقي مفارق للعالم الواقعي، لكنه موجود. والفيلسوف وحده هو القادر على الاتصال به (أفلاطون في نظريته عن المثل التي سيشتق منها رؤيته التراتبية للوجود).
2. العالم الحقيقي لا يمكن الوصول إليه الآن ولا يمكن الاتصال به إلا بعد الموت (المسيحية والفكر اللاهوتي في العصر الوسيط).
3. العالم الحقيقي لا يمكن إثباته أو البرهنة عليه عقليا لكنه يلعب دور الموجه الأخلاقي للإنسان (كانط في نظرية الواجب).
4. العالم الحقيقي غير معلوم ولا يمكن الوصول إليه ولا يمكن أن يلعب دور الموجه الأخلاقي (المذهب الوضعي، أول تثاؤب للعقل).

5. العالم الحقيقي فكرة لا فائدة منها وأصبحت زائدة عن الحاجة وينبغي التخلص منها (الفلسفة المادية، صخب الأصوات الحرة).
6. وأخيرا لقد نفينا العالم الحقيقي فأي عالم بقي؟ ربما هو العالم الظاهري! لكن لا، لقد قضينا على العالم الظاهري، في الوقت نفسه الذي قضينا فيه على العالم الحقيقي" (نيتشه، أول الأصنام).

3. نقد العقل

لقد رأى نيتشه أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل: لقد آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، وجعلوا منه حاكما مطلقا، وجعلوا من قوانينه قوانين الوجود، ثم نزعوه من الحياة، وجعلوه في منزلة أعلى من الوجود. وبدأوا يخلعون عليه صفات القداسة والسيادة، وتحول من كونه أداة للحرية إلى أداة للقمع والقهر.

وقد نظر نيتشه إلى المنطق وقوانين الفكر، على أنها مجرد أوهام ضرورية للحياة، وأدوات للتملك والسيطرة. فهي ضرورية للعقل كي يقوم بالتفكير، لكنه ما يلبث أن يفرضها على العالم والوجود، ثم يدعي أنها مستمدة منه ونابعة من داخله، في حين أنها أوهام من خلق العقل ولا تمت للواقع بصلة. فأشياء العالم الخارجي لا تسير وفق قوانين محددة، إنما هي في صيرورة دائمة وتدفق مستمر، ومن المستحيل وجود قانون يحدها أو يستوعبها، إنما القوانين مجرد أداة وحيلة اخترعها العقل فقط كي يقوم بعملية الإدراك، وبالتالي فإن "عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء" لأن الوجود المليء بالصيرورات يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية "إن الذي يمكن تصوره عقلياً، لابد أن يكون وهماً لا حقيقة له".

كان طبيعيا أن يلجأ نيتشه إلى الفن بوصفه الميدان البديل الذي تغيب عنه مفاهيم الحقيقة والعقل والضرورة، وبوصفه منتجا للزيف والوهم، وقد قام بنقل مفهوم الوهم من الميتافيزيقا إلى الفن ليتحول إلى مفهوم جمالي "فالفن والوهم مفهومان مرتبطان يشكلان وحدة ينبثق داخلها معنى جديد للحياة، حيث يتم التزاوج بين الفكر والحياة داخل أحضان الجمالي، فالفن والوهم إمكانية جديدة للحياة".

إحدى النتائج المهمة المترتبة على ذلك هي أنه لا يوجد حدث ولا ظاهرة ولا كلمة ولا فكرة إلا ومعناها متعدد، فأي شيء قد يكون هذا أو ذاك، ولا يوجد في النهاية معنى حقيقي للشيء الواحد، هناك تعددية.. وجهات للنظر.. تجاويات مع الأحداث والوقائع.. فالظاهرة الواحدة لها أقنعة عديدة و"خلف كل قناع يكمن قناع آخر". وعلى الفلسفة أن تغزو هذه الأقنعة وأن تخترقها لا للوصول إلى جوهرها وأصلها، وإنما لكي تعطي لكل قناع معنى جديداً "أن تكتشف ما يتقنع ولماذا، ومن أجل أي هدف نحتفظ بقناع مع تعديل شكله في كل مرة".

4. إرادة القوة

بصورة ما من الصور يمكن اعتبار مفهوم إرادة القوة عن نيتشه تطويراً لمفهوم إرادة الحياة عند شوبنهاور، على الرغم من أن نيتشه نفسه قد عبر نقده لشوبنهاور قائلا "ما يدعوه شوبنهاور بالإرادة هو مجرد كلمة فارغة جوفاء، فما الإرادة إلا إرادة الحياة، وما الحياة إلا مجرد حالة خاصة من إرادة القوة".

هدف نيتشه من مفهوم إرادة القوة نقل هذه الإرادة من المجال الميتافيزيقي، أي القوة المحركة للعالم أيا كانت صورتها وشكلها، إلى مجال الفاعلية الإنسانية وكما يقول هو في مؤلفه إرادة القوة "أن نجعل العالم إنسانيا، فذلك يعني أن نشعر بأنفسنا سادة هذا العالم".

الحياة عند نيتشه لا يمكن أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في السيطرة، وهي في حاجة دائما إلى شيء آخر خلافها كي تتحقق....الإرادة لا تسعى إلى الحياة فقط، بل تسعى إلى القوة أيضا، وإذا كان دارون وسبنسر يقولان بالصراع من أجل البقاء، فإن نيتشه يقول بالصراع من أجل القوة والهيمنة. ليس البقاء للأصلح، إنما البقاء للأقوى. يقول نيتشه في هكذا تحدث زرادشت "لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف....إن الحياة بأسرها نضال..فويل لكل حي يريد أن يعيش بلا نضال".

الحياة إذن عند نيتشه ما هي إلا رغبة في التملك والغلبة..الحياة كفاح دائم بشرط أن نفهم هذه الكلمة بطريقة تجعلنا نفهم العلاقة بين السيد والعبد بوصفها

نضالا ومقاومة..نضالا لأجل السيطرة ومقاومة من أجل السيطرة. ولما كانت إرادة القوة لا تظهر إلا من خلال المقاومة، فإنها في حالة بحث دائم عما يقاومها، وبالتالي فإن إرادة القوة تظل كامنة ولا تفصح عن نفسها إلا من خلال المقاومة.

لإرادة القوة أشكال عديدة وتجليات مختلفة فهي تظهر في كل مناحي الوجود، تظهر في الفن، اللغة، الطبيعة، بل وحتى في العلاقات الاجتماعية من حب وزواج، والنتيجة الحياة في عالم مليء بعلاقات القوى التي لا تنتهي.

5. العود الأبدي

فكرة بالغة الصعوبة لها تاريخ طويل في الفلسفة، لكنها وجدت بصورة قوية في الفلسفات السابقة على سقراط، وقد أعاد نيتشه إحياءها من جديد. البعض رأى أنها توحي بالعدمية لأنها تشير إلى أن العالم دائري يعاد تكرار أحداثه مرات ومرات لا نهاية لها، وبالتالي فلا مجال للجديد. في حين رأى البعض أن نيتشه قد أكد على حقيقة قالها العلم، وقد أراد هو نفسه أن يدرس العلوم الطبيعية من أجل إثباتها، لكن حال ضعفه الصحي دون ذلك.

وتعني فكرة العود الأبدي أن كل ما يوجد سيعود من جديد عددا لا نهائيا من المرات، وأنه قد حدث من قبل، وسيحدث من جديد كل مرة وإلى الأبد، فلا توجد بداية أو نهاية أو حتى وسط لقصة العالم؛ لأن كل ما يحدث في الزمان يتكرر بنفس الهوية متضمنا كل ما في العالم من خير وشر؛ ولذا فإن كل الأحوال التي مر بها هذا العالم قد مر بها من قبل عددا لا نهائيا من المرات.

ويلاحظ أن الوجود- كما يراه نيتشه- ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة يسميها باسم "السنة الكبرى للصيرورة" وعندها تنتهي دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهكذا دواليك، فزمان الوجود مقسم إلى دورات، وكل دورة تكرار تام للوحدة السابقة عليها، وتوجد هوية تامة بين الواحدة والأخرى؛ فكأن صور الوجود بأسرها تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي، وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل والجزئيات.

من المهم جدا إدراك أن فكرة العود الأبدي لا تعني مطلقا أن الأحداث تعود كما هي، فالتكرار عند نيتشه هو تكرار المختلف، وكل شبيه لا يتطابق مع نموذج ما

موجود، بل هو يحمل اختلافا في داخله. الأمر يشبه إلى حد كبير اللغة، فاللغة مكونة من عدد نهائي من الألفاظ والكلمات، وحدات محدودة في نهاية الأمر، لكن التركيبات التي تنشأ عنها لا نهاية لها. وقد وسع فلاسفة ما بعد الحداثة هذه الفكرة وطبقوها على مجالات شتى، وما مصطلح 'التناص' في النقد الأدبي إلا تعبيرا عن فكرة العود الأبدي التي قالها نيتشه.

6. الإنسان الأعلى

نيتشه من الفلاسفة القائلين بالأخلاق الفردية لا العامة. بمعنى أن أخلاق نيتشه نقيضة تماما للأخلاق الكانطية المعتمدة على مبدأ الواجب، وهو مبدأ عام صالح للتطبيق في كل مكان وزمان، أما نيتشه فالفرد هو مصدر القيمة، هو الذي يحدد ما هو صالح وغير صالح بالنسبة له بصرف النظر عن المجموع (يجب أن نلاحظ أيضا أن هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي). من هنا كانت القيم نسبية تختلف باختلاف الأفراد.

الإنسان الأعلى عند نيتشه افتراض أو صورة نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، لكنه افتراض مثالي لم يتحقق بعد، ويظل في النهاية هدفا وغاية يسعى الإنسان لتحقيقها في عالمه. ومع ذلك فقد رأى نيتشه أن نموذج الإنسان الأعلى قد تحقق بصورة نسبية في شخص نابليون والشاعر الألماني الكبير جوته.

يحدد نيتشه مجموعة من الصفات والخصائص التي تميز الإنسان الأعلى:

1. الإنسان الأعلى ليس لديه سوى هدف واحد هو الانتصار والسيادة، بصرف النظر عن الوسائل التي تمكنه من تحقيق ذلك أو حتى الضحايا التي قد تنتج عن هذا.
2. الإنسان الأعلى إنسان حر قادر على تحطيم كل القيود، فهو لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر، وإنما يخلق منظومته القيمية بنفسه.
3. الإنسان الأعلى عند نيتشه هو إنسان متميز متفرد لا يعنيه المجموع في شيء، وبالتالي فهو يغلب الكيف على الكم، ولا يؤمن بفكرة المساواة، إنه إنسان مترفع لا يسير وفق ما يسير عليه العامة بل ينشد السمو الدائم.
4. الإنسان الأعلى لا يستهزئ بالجسد ويزدريه، فهو يؤمن أن الجسد، وليس العقل، والشهوة والغريزة أساس الحياة.

5. الإنسان الأعلى ليس شفوقا، فالشفقة ضعف وتترتب عليها سمات سلبية عديدة، إن الإنسان الأعلى يظهر الشفقة فقط لكي يفرغ هذا الشعور ولا يكبته لكن لابد أن يمتلك القدرة على التحكم فيه.
6. الإنسان الأعلى لا يعيش حياة المسالمة والدعة، بل يعيش حياة الحرب والخطر، حتى إذا لم يكن ثمة خطر فليخلقه هو بنفسه.
7. أخيرا فالإنسان الأعلى، بعد تمثله للقيم السابقة، يشبه الإله، بل هو إله في ذاته، مكتف بنفسه، لا يعتمد على أحد في وجوده، وليس في حاجة إلى قوة خارقة ميتافيزيقية تدعمه وتقدم له العون.

من هنا نستطيع أن نقول إن هناك نوعاً من الطبقية الواضحة في حديث نيتشه عن الإنسان الأعلى لكنها ليست طبقية معتمدة على تقسيم الناس إلى غني أو فقير، إنما هي طبقية قيمية تصنف الناس وفقا لمدى قربهم أو بعدهم من صفات الإنسان الأعلى. لذا فقد انتقد نيتشه بقوة فكرة المساواة وإلغاء الفوارق والاختلافات بين البشر، فالنتيجة التي ترتبت على فكرة المساواة، وفقا لنيتشه، هي أن يصبح كل امرئ متخيلا أن له الحق في الحكم على كل مسألة والفصل في كل قضية، وهذا غير صحيح، فما المساواة إلا أكذوبة كبرى لا نجد لها أي دليل في الوجود، فالاختلاف هو ماهية الأشياء.

الوضعيون المناطقة

تمثل الوضعية المنطقية في الواقع المدرسة المعاصرة الوحيدة التي يمكن اعتبارها استمراراً فعلياً للحركة التجريبية، إذ إنها تعد من ناحية امتداداً للوضعية الكلاسيكية التي نشأة على يد أوجست كونت وجون ستيوارت مل وبالتالي فهي امتداداً للتجريبية الإنكليزية التي عرفها تاريخ الفكر أبان القرن الثامن عشر، كما إنها تعد من ناحية أخرى امتداداً مباشراً للتجريبية النقدية التي نشأت في ألمانيا على يد (افيناريوس) الذي قام أحد تلامذته. وهو (جوزيف بيتزولت) بوضع (حوليات الفلسفة) تحت إشراف المدرسة الوضعية المنطقية. بعد أن ظلت هذه المجلة مدة من الوقت مقصورة على أصحاب الحركة التجريبية النقدية من الألمان. وفيما بعد نجد أن هذه المجلة قد كفت عن الصدور تاركة مكانها لمجلة (المعرفة) التي ظلت طيلة الفترة الممتدة ما بين عاميّ 1930 و1938 أهم الدوريات الناطقة باسم الوضعية المنطقية. وقد تلقت

الوضعية المنطقية إلى جانب ذلـك، مؤثرات فكرية مهمة أخرى امتداداً إليها من حركة نقد العلم الفرنسية، ومن نظريات رسـل والتطور الذي لحـق بـالمنطق الرياضـي علـى يديـه، كما امتدت إليها كذلك من علوم الفيزياء في أحـدث قوالبهـا والـتي تمثلـت في ذلك الوقت في نظرية آنشتاين. الوضعية المنطقيـة Logical Positivism، اسـم أطلقـه عام 1931 كل من بلومبرج وهربرت فايجل. على مجموعة من الأفكـار الفلـسفية الـتي أخذ بها أعضاء جماعة فيّنـا وهذه الجماعة قد تكونت منذ عـام 1907، حينمـا أجتمـع عالم الرياضيات هانـزهان وعالم الاقتصاد أتونويراث، والعالم الفيزيائي فيليب فرانـك، وقد أصبحوا جميعاً من الأعضاء البارزين في جماعة فيّنـا، اجتمعوا لكي يكوّنـوا جماعـة فيينا، اجتمعوا جميعاً لمناقشة فلسفة العلم. وكان أملهم إيجاد ومناقشة العلم الذي يحقق ويبرز الأهمية الكبرى في التفكير العلمي لكـل مـن الرياضـيات، والمنطـق، والفيزيـاء النظرية، بدون استبعاد المبدأ العالم عند أرنـست مـاخ 1895-1910 والـذي مـؤداه أن العلم في أساسه، هو وصف للتجربة أو الخبرة. وحـل لمـشكلاتهم بـدأوا يتجهـون في الفلـسفة الوضـعية المنطقيـة عنـد بوانكاريـه 1854-1912 كـان اهتمامـه منـصرفاً إلى المـشكلات المـشتركة بـين الفيزيـاء والفلـسفة. وكانـت آراؤه تعكـس تـأثير الفلـسفة الوضعية. أما أهم كتبه فهي: العلم والغرض، العلم والمنهج، وأفكار أخيرة. ومـن ثـم بـدأوا يـضعون المبـادئ العامـة، أو الخطـوط العريـضة للفلـسفة الوضـعية المنطقيـة. لكن بدأ تكوين جماعة فيّنـا الفعلي منذ عام 1922 حينما دعيّ رودلف كارنـاب 1882 – 1936 بناءً على إيعاز من أعضاء الجماعة إلى فيّنـا. وكان شليك قد درس علـى يـد ماكـس بلانك واشتهر كمفسر وشارح نظرية آينشتاين في النسبية، إلا أنـه كـان شـديد الاهتمام بالمشكلات الكلاسيكية في الفلسفة، وسرعان ما أصبح شليك موجهاً لفريـق النقاش الموجود في جماعة فينّا التي بدأت تنمو وتزدهر. وفي عام 1926 دعيَ رودلـف كارناب إلى فينّا أسـتاذاً للفلـسفة بجامعتهـا، وسـرعان مـا أصـبح عـضواً أساسـياً في مناقشات جماعة فيّنـا، وكان قد استمد أفكاره الفلـسفية الرئيـسية مـن مـاخ ورسـل. وكان كارناب قد درس الفيزياء والرياضيات بجامعة فينا متأثراً في هذا بآراء جوتـلوب فريجـه. كانت للبدايات الفلـسفية الأولى في حقل التحليل المنطقي أكبر الأثر في تحديـد الأبعاد الجديدة لفلسفة القرن العشرين، وبصورة خاصة تلـك الفلـسفة الـتي اهتمـت بتحليل العبارات الفلسفية والعلمية، فارتبطت بالعلوم ومناهجها، محاولة تطوير منهج

علمي جديد يأخذ بالفلسفة نحو الاتجاه السليم. وفي الوقت الذي نجد فلاسفة الميتافيزيقا يناقشون مسائل ومفاهيم بوسائل فلسفية وتأملية بحتة، نرى فلاسفة التحليل يبرهنون بوسائل منطقية ومبادئ تجريبية أن معظم قضايا الفلسفة وجميع القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها، وذلك على أساس أنها لا تستطيع تزويدنا بخبرات تجريبية يمكن التثبت منها، كما أنها ليست منطقية أو رياضية. وأهم حدث في الاتجاه الفلسفي الذي نحن بصدده هو الاستعاضة بالمنطق الرياضي الجديد لتطوير مناهج علمية جديدة وبناء لغات. فأصبحت الفلسفة عند كارناب مجرد منطق للعلوم.

ويمكن أن نتبين وجود ثلاثة جوانب، أثرت في نشأة هذه الحركة الفلسفية الجديدة:

1. إنها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين، وخاصة عند هيوم ومل وماخ وأيضاً عند بوانكاريه.
2. كما تأثرت بعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي، كما تطور على يد العلماء منذ منصف القرن التاسع عشر. مثل هلموبولتز وماخ وبوانكاريه ودوهيم وبولتزمان وآينشتاين.
3. كما تأثرت بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة، كما تطورت على وجه الخصوص عند كل من فريجه ووايتهيد ورسل وفنكنشتاين. إن معظم فلاسفة هذه المدرسة هم من الألمان. وأشهرهم رودلف كارناب الذي اشتغل بتدريس الفلسفة في جامعات فينّا وبراغ وشيكاغو على التوالي، وهو يعتبر رئيساً للمدرسة. وهناك إلى جانبه هانز رايشنباخ الذي أشتغل بالتدريس في جامعات برلين واستنبول ولوس أنجلس. وبالرغم من أن رايشنباخ هذا كان من بين مؤسسي حلقة فيّنا وواحداً من محرري مجلتها المعرفة إلا أنه قد انفصل فيما بعد عن مجاراة المتطرفين من أصحاب الوضعية المنطقية ومن هم من خارج ألمانيا ينتمون إلى الفلسفة الجديدة من إنكلترا وفرنسا. وسميت بعدة أسماء منها التجريبية العلمية والوضعية العلمية العالمية بعد انتقالها لأمريكا بعد أن هرب معظم مؤسسيها من بطش النازية لأن بعضهم كانوا يهوداً.

1. المميزات الأساسية للوضعية المنطقية وتطورها

لعل خير طريق للتميز الحاسم بين المواقف الفلسفية هو تقسيمها إلى أنماط تنتمي إلى العالم الآخر. وهناك فروقات عميقة في الشخصية والمزاج تعبر عن نفسها في الصور الدائمة التغير التي يتخذها هذان النمطان الفكريان. وأغلب الظن أنه يوجد اختلاف لا سبيل معه إلى التوفيق. وهو أعمق من الاختلاف من العقيدة. فهو في أصله اختلاف في الهدف والاهتمام الأساسيين وثمة مناقشات ومساجلات عديمة الجدوى منذ القدم تثبت أن هذا الخلاف لا يحل بالحاجة المنطقية والشواهد التجريبية. وإذا تعمقنا في التحليل وجدنا أن السبب في هذا إنما يرجع إلى اختلاف على تحديد مجال يختص به المنطق وآخر تختص به الخبرة (وما يمكن أن تقرره الشواهد التجريبية). فذلك يمكننا النظر إلى الفلسفة التحليلية في معالجتها لنظرية المعرفة من زاويتين: **الأولى**- التي تتخذ من التحليل اللغوي أسلوباً ومن لغة الحياة اليومية مادة للبحث فنجد فلاسفة هذا الاتجاه يتخذون اللغة التي يتكلم بها الفرد في المجتمع واللغة التي يتحدث بها الفلاسفة لتحليلها ومعرفة معاني عباراتها بغية إيجاد حلول للمشكلات التي تعترضهم. **الثانية** - التي تتخذ التحليل المنطقي منهجاً لها في معالجة اللغة العلمية، ولكنها في الموقف نفسه تتوخى بناء لغة اصطناعية تكون عامة أو نموذجاً للغة العلم. ونجد في هذا الحقل كثيراً من الناطقة والفلاسفة الذين يحاولون تركيب هذا النموذج اللغوي للعلم. إن هذه الاتجاهات الفلسفية في التحليل مَدينة بالشيء الكثير إلى رائد المدرسة المنطقية والتحليلية جوتلوب فريجه الذي اتخذ من التحليل المنطقي منهجاً لمعرفة المقومات المنطقية في اللغة ولا سيما التي يمكن الاستفادة منها في المنطق. فيؤلف مع غيرها من المقومات الأساس في بناء لغة رمزية، تتجلى فيها المنطقية والاستدلالية. إن هذه الاتجاهات مَدينة كذلك إلى ما قدمه فنكنشتاين في حقل التحليل اللغوي والمنطقي والرياضي، فكانت دراسة ثمينة وعميقة أثرت في توجيه التيارات الفلسفية في التحليل. ولقد شارك فنكنشتاين في تقوية التيار التحليلي في الفلسفة مستعيناً بنظريات منطقية وفلسفية، إلا أننا نلاحظ إن فنكنشتاين في كتاباته الأخيرة ونقصد بها في فلسفية أهتم باللغة ذاتها، فلم يحاول بناء لغة منطقية، بل حلل اللغة كما تظهر أو كما تقوم بوظيفتها في الحياة اليومية، وبذلك أصبحت الفلسفة مجرد تحليل للعبارات التي تداولها الناس. فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح، وأن

تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني، حتى نتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائياً على المشكلات الزائفة، والمفاهيم الخاوية والقضايا الكاذبة. ومعنى هذا أن ثمة جانبين هامين في عملية تطبيق التحليل المنطقي: جانباً سلبياً يتمثل في استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية، والرياضية والإنسانية إن لم نقل من المعرفة البشرية بصفة عامة، وجانباً إيجابياً يتمثل في توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكون بأسرها ابتداءً من معطيات التجربة. لهذا يؤلف أصحاب الوضعية المنطقية مدرسة خاصة بهم، فهم يجمعون على تبني بعض النظريات الأساسية كما أنهم يخضعون المشاكل الفلسفية التي يعرضون لها لمناهج فكرية متماثلة. وقد بينوا منذ البداية عن مدى عمق وجديّة أبحاثهم الفلسفية وشدة اقتناعهم بما لنظرياتهم من صحة مطلقة والحقيقة إن رايشنباخ لم يجانب الصواب حين عقب على مدى تسليمهم بصدق مذهبهم قائلاً إن تعصبهم لآرائهم كان شبيها بتعصب ديني أو طائفي. وقد سادت حلقة فيّنا في البداية دعوة إلى تبني الاتجاه الوضعي المنطقي. فهي وإن أخذت الشيء الكثير عن رسل فريجه وفنكنشتاين إلا أنها اتخذت طريقاً ومنهجاً جديداً، فحاولت بتحليلها للغة أن تربط هذا التحليل بالعلوم. كذلك العلوم الرياضية، المنطقية والعلوم التجريبية. وكانت غايتها توحيد العلم وذلك عن طريق بحث الأسس المنطقية والتجريبية التي تقوم عليها المعرفة العلمية. واندفعت التجريبية المنطقية إلى دراسة النظريات العلمية في الفيزياء والرياضيات العلمية والمنطق غايتها بناء لغة رمزية تكون نموذجاً علمياً. ففي حقل الرياضيات قام كارناب ببناء لغتين رمزيتين تتضمن الأولى بديهيات حساب القضايا والذاتية وعلم الحساب، وتضمنت الثانية بديهيات أكثر في حساب القضايا والرياضيات وغيرها بحيث أصبحت اللغة الأولى جزءاً من اللغة الثانية، أما في حقل العلوم التجريبية، فقد اهتمت التجريبية المنطقية بالتحليل المنطقي للفيزياء، وبعبارة أدق لغة الفيزياء كما اهتمت بالطريقة التجريبية الاستقرائية والاحتمالية. وبذلك تكون جماعة فيّنا قد ضمت في برنامجها الفلسفي الطريقة الاستدلالية والاستقرائية. إن اسم التجريبية المنطقية يشير إلى تلاقي حقيقتين مهمتين تعتمد عليهما فلسفة جماعة فيينا: الحقيقة الأولى هي اهتمامها بالعلوم الرياضية والمنطقية، ومن هذين الاتجاهين تكون المدرسة في أصولها معتمدة على التحليل المنطقي للرياضيات والفيزياء. إن الاتجاه التجريبي الذي اعتمدته هذه المدرسة

ليس جديداً في الفلسفة. بل إننا نجده بوضوح عند فلاسفة التجربة أمثال لوك وبيركلي وهيوم. كما نجده بشكل متميز عند ماخ وهذا ما ذكرته سابقاً، ولكن الذي يميز تجريبية جماعة فيّنا هو:

أ. إنها تستعين بتحليل اللغة وعلاقتها بالعالم الخارجي، ولا نقصد باللغة هنا لغة الحياة اليومية فحسب، بل اللغات العلمية أيضاً، وهذا أمر يجعل هذا الاتجاه التجريبي قريب الصلة بالعلوم التجريبية والنظريات العلمية، وذلك عن طريق إيجاد صيغ مختلفة تربط عالم المعطيات الحسية بالنظريات العلمية وما تحتوي من مفاهيم تجريبية وبذلك تحقق هذه التجريبية هدف الفلسفة والعلم في وحدة العلوم التجريبية.

ب. إنها تستعين بالمنطق والرياضيات دون الأخذ بالرأي القائل إن أساس الرياضيات هو التجربة بل إنها على العكس ترى إن ليس للمنطق والرياضيات علاقة بالتجربة. ولكن الطريقة الاشتقاقية التي يوفرها المنطق تستطيع أن تساعدنا على بناء المعرفة التجريبية على أسس متينة وواضحة. وذلك عن طريق اختيار بعض المفاهيم الأساسية البسيطة وتعريف المفاهيم المعقدة بواسطتها حتى يتم بناء المعرفة العلمية، شريطة أن لا يكون بين المفاهيم المشتقة ومفاهيم النظريات العلمية الحديثة تناقض، بل على العكس يجب اشتقاق النظريات العلمية من قاعدة تجريبية معينة.

2. رفض الميتافيزيقا

إن من أهداف الميثاق العلمي لجماعة فيّنا تخليص الفلسفة والعلوم من الميتافيزيقا والقضايا الفارغة وتكوين قاعدة علمية لجميع العلوم، بحيث تكون أو تصلح لأن تكون أساساً لوحدة العلم. ولتحقيق هذا الهدف تجد جماعة فيينا نفسها تستخدم طريقة جديدة في تحليل القضايا من الناحيتين الشكلية والدلالية بتطبيق طريقة التحليل المنطقي للغة، فهي لا تكتفي برفض الميتافيزيقا بل تبرهن بوسائل منطقية وتجريبية أن قضايا الميتافيزيقا لا معنى لها. وهي تضع طريقة علمية للفلسفة بعد أن أنهكتها المغالطات والمتناقضات فأصبحت غير قادرة على أن تكون ذات نفع للعلم والعلماء. ولا نقصد بالفلسفة أنها هي فقط الميتافيزيقا...

إن الطريقة العلمية المعروفة حتى الآن هي الطريقة التجريبية والطريقة الرياضية، ولا توجد طريقة أخرى معترف بها في العلم غير هاتين الطريقتين، إذ لا يمكن اعتبار الطريقة التأملية أو الصوفية طريقاً للعلم.

إن فلاسفة التحليل والتجريبيين المنطقيين أدركوا أنه لابد للفلسفة من طريقة، وإن هذه الطريقة هي الفعالية الوحيدة للفلسفة، فكان السلاح الجديد مستمداً أصوله من نظرية المعرفة والمنطق، وأصبحت الفلسفة مجرد طريقة لا يحق لها تكوين قضايا تجريبية، لأن ذلك من اختصاص العلوم، كما لا يقع ضمن مجالها تكوين قضايا رياضية، لأن ذلك من اختصاص علماء الرياضيات وهكذا تحولت الفلسفة إلى مجرد طريقة منطقية تحليلية من دون أن تزج نفسها في مجالات بحث العلوم، وفي الحصول على نتائج علمية في المعرفة العلمية. فمعيار توفر المعنى الدال على الواقع هو أهم المبادئ التنظيمية للتجريبيين المنطقيين والهدف من هذا المعيار هو إيجاد حد فاصل بين أنواع التعبير التي قد تكون لها علاقة بالواقع وبين الأنواع الأخرى التي ليس لها هذه العلاقة: التعبيرات العاطفية، والمنطقية الرياضية، والصورية البحتة، والتي لا دلالة لها على الإطلاق إن وجدت.

إن فعالية التحليل المنطقي هي الطريقة التي تتخذها الفلسفة التجريبية المنطقية لتحقيق هدفها في رفض الميتافيزيقا وبناء قاعدة علمية عامة للعلوم. وامتازت التجريبية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا عن غيرها من المدارس والمذاهب الفلسفية التجريبية والمادية القديمة. إنها اعتمدت على التحليل المنطقي للقضايا من ناحيتي التركيب والمعنى، فاستعانت بالمنطق الجديد لتحقيق هذا الغرض. وهذا عمل يؤدي إلى نتائج إيجابية وسلبية تتجلى في توضيح المفاهيم والفروع المختلفة للعلوم التجريبية وفي بيان إن جميع القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها مطلقاً. لأن الحديث الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى، (فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها إن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة، ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفذ كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى). ويفرق الفريد جولز آير بين نوعين من التحقيق وهو يتحدث عن إمكانية التحقيق من الوجهة المنطقية:

التحقيق القوي والتحقيق الضعيف... ووصف آير طريقة التحقيق الممكنة التي نتخذها مقياساً لما يجوز قبوله من الجمل وما لا يجوز، فقال إن القضية التي نقبلها على أنها ذات مضمون واقعي، ليست هي التي يمكننا أن نترجمها بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التي سنلاقيها مباشرة، بل هي القضية التي نستطيع أن نستدل بعض الخبرات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها، على شرط ألا يكون في استطاعتنا أن نستدل تلك الخبرات من هذه القضايا الأخرى وحدها. ويقول آير: (إنني ازعم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر، إذا كانت هي نفسها عبارة شهادية أو إذا كانت عبارة، لو أضيفت لها عبارة شهادية واحدة أو أكثر، استتبعت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات المضافة وحدها، وأزعم كذلك أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشرطين الآتيين: **أولاً-** لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى نستنتج عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة. **وثانياً** – لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية أغير ممكنة التحقيق بطريق مباشر أو ممكن تحقيقها في ذاتها بطريق مباشر). نأخذ مثلاً يوضح مرةً أخرى: أمامك عبارة، إن الماء يغلي بدرجة مائة، فكيف يمكن تحقيقها؟ ويرى آير أيضاً بقوله (إن العبارة الميتافيزيقية هي لا تجريبية ذات مضمون وجودي، ويرى الوضعيون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا، وإنما تقوم نظريتهم في ذلك على أساس أولي، وهو أن الوقائع التي تصفها أمثال هذه العبارات يستحيل أن يدل عليها برهان منطقي أو منهج تجريبي، وليس ثمة من سبيل غير هذين: الاستدلال اليقيني، أي البرهان المنطقي ومناهج التجريب، فليس لدينا منهج ثالث نقرر به معنى الصدق لعبارة ما).

ويسير الوضعيون المنطقيون في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين:

1. هم يبينون أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية، مما نحققه بالخبرة الحسية تحقيقاً مباشراً.
2. ثم يبينون أن الميتافيزيقا ما هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللغوي لعباراتها تطبيقاً لمبدأ تحقيق المعاني حيث ذهب الوضعيون المنطقيون إلى رفض الميتافيزيقا التقليدية على أساس أنها قضايا خالية من المعنى، طالما أنه لا توجد طريقة ممكنة

للتحقق منها بواسطة التجربة فهم يذهبون إلى أنه لا توجد أية تجربة ممكنة تجعلنا نتحقق من قضايا مثل: المطلق خارج الزمان أو الجوهر أساس الوجود.

إن رفض الميتافيزيقا التقليدية لم يكن قاصراً على الوضعية التجريبية، بل سبقهم الوضعيون والتجريبيون السابقون، هيوم الذي وصف الميتافيزيقا بأنها سفسطة ووهم. كما اعتبر أوجست كونت أن التفكير الميتافيزيقي لا يمثل إلا مرحلة من مراحل الفكر ينبغي أن يتجاوزها إلى المرحلة الوضعية. كما رفض كانت والكانتيون الجدد دعوى الميتافيزيقا أن تكون صورة من المعرفة النظرية، وأراد كانت أن يستبدلها بميتافيزيقا تكون شبيهة بالعلم. كما بحث ماخ في كيفية استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية من العلم.

إن الوضعيين المنطقيين أقاموا رفضهم لها على أنها خالية من المعنى أو أنها مجرد لغو. فهم يذهبون إلى أن قضايا الميتافيزيقا، ليست صادقة ولا كاذبة، بل هي جميعها لا معنى لها. لأنه من الخطأ الاعتقاد أن كل الفلسفة ميتافيزيقا، وأنه كذلك من الخطأ الاستنتاج أن التجريبية المنطقية مدرسة لهدم الفلسفة. إنها في طريقها نحو جعل الفلسفة علمية لابد لها أن تتخذ موقفاً من القضايا التي لا يسندها العلم أو تثبت صدقها أو كذبها. لقد أخطأ صموئيل الكسندر اعتقاده أن الفلسفة هي الميتافيزيقا، وأن الميتافيزيقا هي محاولة دراسة طبيعة الأشياء ووصف الطبيعة النهائية للوجود. وبذلك يقترب الكسندر من تعريف أرسطو بأنها علم الوجود وصفاته الضرورية. إن السبب الذي يكمن في فهم فلاسفة الميتافيزيقا للفلسفة بهذه الطريقة وهو محاولتهم إيجاد قاعدة فكرية عامة تشمل جميع فروع الفلسفة من منطق ونظرية معرفة وأخلاق. ولكن هذه القاعدة سرعان ما تنهار أمام معاول التحليل المنطقي. لقد استعمل الفلاسفة عبارة الميتافيزيقا بمعان كثيرة واستخدموا لها مناهج مختلفة، وهناك تعاريف أخرى للميتافيزيقا على أساس أنها البحث في العلل الأولى أو معرفة الحقيقة الكلية دون تجزئتها لأن في التجزئة إفساد للحقيقة. ولكن الدراسات الميتافيزيقية قد تخلو من هذا الاتجاه، فلا تبحث في الوجود وصفاته ولا في الحقيقة الكلية ولا في العلل الأولى. بل إننا نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة أمثلة على أنواع أخرى من الميتافيزيقا مارسها مفكرون معروفون بعدائهم للميتافيزيقا، ويختلف هذا النوع من الميتافيزيقا عن النوع الشائع.

فقضايا الميتافيزيقا البحتة متعلقة بالوجود المطلق والعلل والحقيقة الكلية والعدم، وتتخذ من المنهج الحدسي أو التأملي أو الصوفي أساساً لتكوين هذه القضايا. والميتافيزيقا الكونية تعتمد على ما يقدمه العلم من حقائق تجريبية، فتحاول ربط هذه الحقائق بعضها ببعض في حقيقة كلية يستنتجها الفيلسوف. بعد تحليل لأبعادها الفلسفية. أما الميتافيزيقا الرياضية فهي ضرب من الفلسفة أساسه النظرية الرياضية وهدفه تفسير العالم على ضوء المعرفة الرياضية. أما الميتافيزيقا اللغوية فليس لها علاقة بالوجود والمطلق وغيره، بل إنها وليدة تطبيق التحليل المنطقي للغة. وبالنسبة للميتافيزيقا الديالكتيكية فإنها تتخذ منطقاً لتفسير الحركة والصيرورة في الوجود كله. وهي في استعمالها للمنطق إنما تقصد الحركة الفعلية للوجود ومبادئ هذه الحركة. وتتخذ فلسفة كانت الميتافيزيقية المتعالية بشكل مقولات يعتقد أنها ضرورية للمعرفة، وأنها صور عقلية بحتة لا علاقة لها بعالم الحس والتجربة، فليست أفكارنا حول الجوهر والقوة والفعل والحقيقة وغيرها مستقلة عن الخبرة فحسب، بل إنها كذلك لا تحتوي على أي معنى تجريبي. فقد مارس كانت ميتافيزيقا نقدية وبنى بدوره ميتافيزيقا متعالية. كما أجد في كتابات فلاسفة الوجودية نوعاً جديداً من الميتافيزيقا في غلاف أدبي له صلة بالوجود الإنساني. وكتابات هيدجر في الوجود والزمان وسارتر في الوجود والعدم تحتوي عل قضايا ميتافيزيقية كثيرة. إن الاعتقاد السائد بين أعضاء التجريبية المنطقية هو أن القضايا الميتافيزيقية هي الأقوال التي لا تسندها التجربة أو لا تحتوي على معنى تجريبي ولا يسندها البرهان الرياضي. ويرى فتكنشتاين أن الفلسفة مجرد جهد سلبي يراد من ورائه الكشف عن المتناقضات التي يقع فيها فلاسفة الميتافيزيقا. ويقول أيضاً: إن المعنى الذي يقصده أي فرد منا بأية كلمة، لا ينكشف لنا إلا من خلال الأشياء التي تطبق عليها تلك الكلمة، أعني من خلال المواقف التي يستخدم في سياقها تكتيك ذلك اللفظ، فالمرء حين يفكر فيما يقوله، فإنه لا يفعل أكثر من كونه يعني ما يقوله. العبارات الميتافيزيقية التي تخضع للنقد التجريبي تبعاً للفلسفة التجريبية المنطقية هي تلك العبارات الناتجة عن أخطاء في السنتالس (الخيال) من تحديد المعنى أو الخالية من المعنى إطلاقاً. وعلى هذا الأساس تكون أمامي الأنواع الآتية من العبارات الميتافيزيقية:

1. العبارات التي يصوغها الفلاسفة دون مراعاة للقواعد التركيبية أو السنتاكسية للغة، والعبارات الميتافيزيقية من النوع المضللة وكأنها تتحدث عن الواقع في حين إنها ليست كذلك، وإصلاحها يحولها لقضايا ذات معنى تجريبي لا علاقة لها بالميتافيزيقا.
2. العبارات التي تضم مفاهيم وأفكاراً كثيرة من دون تحديد لمعانيها واستعمالاتها.
3. العبارات التي يستعملها الفلاسفة والعلماء في بعض الأحيان والتي لا يكون لها السند التجريبي الكافي، ولكنها في الوقت نفسه تعتبر جزءاً من النظرية العلمية إلى أن يثبت العلم أنها فارغة من المعنى.
4. العبارات التي تستخدم الاستدلالات المنطقية حتى يخيل أنها نتائج من مقدمات مسلم بها، في حين أن هذه المسلمات أو المصادرات تحتاج هي بدورها إلى تحليل لتستطيع أن تكون جديرة بذلك.

رودلف كارناب

حياته

يعتبر رودلف كارناب من أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بوجه عام، في فلسفة والمنطق. ولد عام 1891 في رونزدورف بالقرب من بارمن في ألمانيا، وقد درس في جامعتي فرايبوج وينا من عام 1910 حتى 1914 متخصصاً في الفيزياء والرياضيات والفلسفة. وقد تتلمذ في فينا على يد جوتلوب فريجه الذي كان له أكبر الأثر هو وبرتراند رسل في تفكير كارناب. وقد ذهب إلى جامعة فيّنا محاضراً في الفلسفة عام 1926، فأصبح بمثابة الزعيم الروحي لحركة الوضعية المنطقية، وكان له دور كبير في نشأة حلقة فيّنا واتساع دائرتها. وقد انتقل كارناب لعدة جامعات كأستاذ للفلسفة منها جامعة براغ وشيكاغو، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس. وله إنتاج ضخم موجود في معظم دوائر الفلسفة العلمية، وقد انصرف إلى دراسة المشكلات الفلسفية الخاصة بعلم الفيزياء والهندسة وله كتاب المكان وكتاب تكوين المفاهيم الفيزيائية وكذلك كتاب التركيب المنطقي للعالم، ومؤلفات أخرى مهمة. وقد انصرف أيضاً لدراسة علم اللغة.

تحليل الميتافيزيقا

(عملنا هو التحليل المنطقي لا الفلسفة). هكذا يقول كارناب في تقديمه لمجموعة وحدة العلم. والفلسفة التي يبرأ منها كارناب هي الميتافيزيقا، بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثاً في أشياء لا تقع في مجال الحس، مثل الشيء في ذاته، والمطلق، والمثل الأفلاطونية، والعلة الأولى للعالم، والعدم، والقيم الأخلاقية والجمالية، وما إلى ذلك. يقول كارناب (إن علينا أن نفرق بين تصورين للواقع. أحدهما يرد في العبارات التجريبية، والآخر يرد في العبارات الفلسفية. في هذه العبارات الأخيرة يتناول الفيلسوف واقعية العالم الخارجي ككل. يتساءل كارناب: ما السبيل إلى إقرار واقعية العالم الطبيعي أو الخارجي؟ ويجيب نفسه بأنه لا سبيل إلى ذلك بل إن إجابته الحقيقية على السؤال نفسه لا معنى له. كما يوضح كارناب: لقد أسيء فهم أفكار دائرة فينا أحياناً فظن بأنها تنادي بإنكار واقعية العالم الطبيعي. لكننا لا ننكر هذه الواقعية حقاً. إننا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعي، إلا أننا لا نرفضها باعتبارها كاذبة، بل باعتبارها أنها لا تحمل معنى، والنظرية المثالية المضادة لهذه النظرية موضوع للرفض نفسه. فنحن إذن لا نؤكد ولا ننكر هذه النظريات إننا نرفض السؤال .ويضيف: (سأخلع صفة ميتافيزيقي على كل تلك القضايا التي تدعي تمثيل المعرفة بشأن شيء يفوق أو يتجاوز أية خبرة، مثلاً بشأن الجوهر الحقيقي للأشياء. بشأن الأشياء في ذاتها، المطلق، وما إلى ذلك، ولا أدخل في الميتافيزيقا تلك النظريات التي غرضها ترتيب القضايا الأكثر عموماً، في مختلف مناطق المعرفة العلمية ترتيباً جيداً في مذهب. فمثل هذه النظريات ترجع في الحقيقة إلى حقل العلم التجريبي، لا إلى حقل الفلسفة، مهما بلغت من الجرأة. إن نوع النظريات الذي أرغب في أن أرمز له بالميتافيزيقا يمكن إيضاحه بأسهل صورة ببعض الأمثلة قال طاليس: جوهر العالم ومبدؤه هو الماء. وقال فيثاغورس: العدد. وقال أفلاطون: ليست الأشياء كلها سوى أشباح للأفكار الأبدية التي توجد هي ذاتها في كرة ليس لها مكان أو زمان. ونجد لدى أنصار وحدة المادة مبدأ واحداً فقط يبنى عليه كل ما هو موجود. وقال هيرقليطس بالنار. وقال اناكسمندريس اللامحدود. لكن الثنائيين يخبروننا مبدئين، ويقول الماديون كل ما هو موجود، هو مادي في جوهره. وأنصار المذهب الروحي يقولون كل ما هو موجود هو روحي. وينتمي إلى

الميتافيزيقين ومبادئهم الرئيسية سبينوزا، وشيلنج، وهيجل وبرجسون). دعنا الآن نفحص هذا النوع من القضية من وجهة نظر قابلية التحقيق. يَسهل التأكد من أن القضايا التي هي من هذا القبيل لا يمكن التحقق منها. فمن قضية مبدأ العالم هو الماء. لا نستطيع استنتاج أية قضية تخبر عن أية إدراك أو مشاعر أو خبرات مهما كان نوعها مما يمكن أن نتوقع حدوثه. فلهذا لا يستطيع الميتافيزيقيون تجنب صنع قضاياهم غير القابلة للتحقيق، لأنهم إذا جعلوها قابلة للتحقيق فإن القرار بشأن خطأ مبادئهم أو صوابها سوف يعتمد على الخبرة وعندئذ ينتسب إلى منطقة العلم التجريبي. لذلك يضطرون إلى قطع كل صلة بين قضاياهم وبين الخبرة، وبهذه الطريقة على وجه الدقة يجردونها من كل معنى. يقول كارناب: (إنه لابد لنا من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة. فإن اللغة قد تعني شيئاً، أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات، والفلسفة الكلاسيكية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين، وقد ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف غير دالة على معان. ولكن الفلاسفة الميتافيزيقين قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل قضايا منطقية تقبل البرهنة، في حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية تكشف عن انفعالات ومشاعر دفينة، ولا تنطوي على نظريات، كما أنها لا تشتمل على قضايا علمية، ولكنها مع ذلك تعبر عن شيء ما، وما هذا الشيء الذي تعبر عنه سوى الشعور بالحياة. فالميتافيزيقا أقرب ما تكون إلى الشعر، والأساطير. ويضيف كارناب: إن الفيلسوف الميتافيزيقي، هو فريسة لوهم بالغ. لأنه إذ يصوغ عباراته في قالب منطقي، محاولاً أن يقيمها على أسس برهانيه، فيتوهم أن أداته هي العقل والتفكير، لا الخيال والعاطفة بينما الصحيح أن تأملاته كلها لا تخرج عن كونها أحلام شاعر ضل سبيله). ويضيف كارناب أيضاً: (إن موضوع أبحاث مدرسة فيّنا، هو العلم، سواء باعتباره واحداً أو فروعاً مختلفة. ويتعلق الأمر هنا بالمفاهيم والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب فيه دوراً ما، مع العناية بالناحية المنطقية، أكثر من الاهتمام باعتبارات التطور التاريخي أو الشروط التطبيقية. السوسيولوجية والسيكولوجية. إن هذا الميدان من البحث لم يحظ لحد الآن باسم خاص به، وبالإمكان تمييزه بأن نطلق عليه اسم نظرية العلم وبعبارة أخرى أدق منطق العلم. ونعني بالعلم هنا، مجموعة العبارات المعروفة، ليس فقط تلك التي يصوغها العلماء،

بل أيضاً تلك التي نصادفها في الحياة الجارية، لأنه من غير الممكن فصل هذه عن تلك بوضع حدود دقيقة بينهما... إن المنطق، منطق العلم، قد أصبح ناضجاً لكي يتحرر من الفلسفة ويتفرد بميدان علمي مضبوط، يركز العمل فيه على منهج علمي صارم يسد الباب نهائياً في وجه الحديث عن معرفة أكثر عمقاً أو أكثر سمواً... وسيكون هذا في تقديري آخر غصن ينتزع من الجذع. ذلك لأنه ماذا سيبقى بعد الفلسفة؟ لن يبقى لديها إلا تلك المشاكل العزيزة على الميتافيزيقين، مثل: ما هو السبب الأول للعالم؟ وما ماهية العدم؟ ولكن هذه ليست سوى مشاكل زائفة خالية من كل محتوى علمي). يرى كارناب في مقالة له تحت عنوان (استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة)، إن القضايا الميتافيزيقية مضللة أو زائفة أو أنها على نوعين:

1. قضايا تحتوي على لفظة يعتقد خطأً أن لها معنى.
2. قضايا تحتوي على ألفاظ لها معنى، ولكنها وضعت مع بعضها بطريقة لا تخالف قواعد اللغة ورغم ذلك ليس لها معنى كقضايا.

إن المفاهيم الميتافيزيقية في رأي كارناب لا معنى لها، وذلك لعدم وجود معيار تجريبي لها. وأن القضايا الميتافيزيقية فارغة على الرغم من احتوائها على ألفاظ ذات دلالات، لأن طريقة تكوينها من الوجهة المنطقية خاطئة، وإن إصلاح الخطأ يؤدي إلى تحويلها إلى قضايا غير ميتافيزيقية. ويورد إشارة أيضاً للفيلسوف الألماني مارتن هيدجر عن النفي والعدم وإن العدم يعدم ليثبت أن فلاسفة الميتافيزيقا يرتبون كلمات في قضايا صحيحة من الوجهة اللغوية، ولكن ليس لهذه القضايا معان تجريبية. وإن تطبيق التحليل المنطقي عليها يبين أخطاء هؤلاء الفلاسفة في استعمال الألفاظ من الوجهة المنطقية. فلا ضير عند كارناب من قبول كلمة الفلسفة على شرط أن تفهم الكلمة بمعنى التحليلات المنطقية للعبارات اللغوية (فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا، يتبين له أن جميع المشكلات الفلسفية الحقيقية ما هي إلا تحليلات لغوية). ولما كانت التركيبات اللغوية التي تعني الفلسفة بتحليلها، هي في الأغلب ما تقوله العلوم المختلفة من قضايا، أمكن القول عن الفلسفة إنها منطق العلوم، أي تحليل القضايا العلمية تحليلاً يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها، ليتضح معناها.

مارتن هيدجر

أولاً: العلاقة بين الوجود والموجود

إن الميتافيزيقا في رأي الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر M. Heidegger كانت ولا تزال علم الوجود العام. ولهذا نجده يرفض فكرة الوجود الخاص، وينادي بأن تظل الميتافيزيقا بحثاً في الوجود العام. وبالتالي، فهو يرفض أن يكون فيلسوفاً للوجود الخاص ويفضل أن يظل فيلسوف الوجود العام. وهو يقول في هذا الصدد إذا كانت الفلسفة الوجودية تعني الاقتصار على دراسة الوجود الخاص فأنا لست فيلسوفاً وجودياً بحال من الأحوال. فقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطة انطلاقه، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برنتانو وكتاب أستاذه بريج عن الوجود وبحوث هوسرل المنطقية[1].

لقد جاء طرح هيدجر للوجود العام على أساس جديد مغاير لأسلوب طرح هذا الموضوع في تاريخ الفكر الفلسفي. ذلك أن طرح هيدجر لهذا الموضوع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنقده لمسار الميتافيزيقا التقليدية والفكر الغربي السابق عليه. فلقد رأى هيدجر أن هذه الميتافيزيقا التقليدية ظلت بحثاً في الموجود وليست بحثاً في الوجود، وأكد على ذلك بقوله: "لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد طويل المعنى الذي تقصدونه عندما تستخدمون تعبير الموجود أما نحن فقد اعتقدنا حقاً فيما مضى أننا نفهمه، ولكننا الآن حائرون في شأنه"[2]. ويريد هيدجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا نفسها. وهو يعلق على النص فيسأل: أعندنا اليوم جواب على السؤال عما نقصده حقاً حين نستخدم كلمة موجود؟ كلا. ولهذا، ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد. أنحس اليوم الحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير الوجود؟ كلا. ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوقظ الفهم لهذا السؤال. إن

---

(1) يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 2006)، صفحات 379- 380.

(2) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (القاهرة: دار روتابرينت، الطبعة الثالثة، سنة 1966)، ص 42.

تناول السؤال عن معنى الوجود هو الغرض من هذا الكتاب، وتفسير الزمان باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام. ويسمى هذا النوع من البحث معرفة أو بحث الوجود غير الأصيل أو البحث على هامش الوجود ويطلق عليه البحث الأونطيقي. فالبحث الأونطيقي عند هيدجر هو البحث في وجود الموجودات الفردية الخاصة. أما البحث الجدير حقاً بالفلسفة وبالميتافيزيقا فهو البحث الأنطولوجي وهو البحث في الوجود العام؛ ولذا: "فالإنسان الحديث مدعو إلى التفكير لأنه لم يعد يفكر -- أو بمعنى أدق أنه ازداد تفكيراً ولكن في الأشياء لا في الوجود ---- في التفاصيل لا في الجوهري --- بحيث لم يعد التفكير تفكيراً – إن التفكير الحق هو التفكير الذي يساعد على إعادة تشكيل العالم واستعادة الجوهري ودعوة الإنسان إلى إنسانيته – يجب أن يكون الفكر وجوداً بدل أن يكون ألهية ولعباً ---- وذلك على أساس أن التفكير الماهوي ما هو إلا حدث من أحداث الوجود"[1]. ونجده يصرح عن نفس هذا المعنى في موضع آخر قائلاً: "التفكير يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان ---- فالتفكير إذن عملية أو صيرورة تخرجنا من التشيؤ ومن الانحباس في قبضة الأشياء لنصل إلى كمالنا بالانقذاف داخل الوجود الذي نسيناه ---- التفكير حدث، إنه فعل لا اسم"[2]. ويطلق هيدجر أيضاً على النوع الأول من البحث اسم الميتافيزيقا الخاصة وهي عبارة عن البحث في الموجودات الشيئية الفردية أو البحث في كل ما يمكن أن يكون على هامش البحث العام في الوجود وهو البحث الميتافيزيقي الأنطولوجي الأصيل، وهو البحث في الوجود الذي يسبق وجوده أي موجود ويفترضه كل موجود. البحث في الميتافيزيقا يجب إذن أن يكون بحثاً في هذه الأرضية العامة التي يفترضها وجود الموجودات كلها وهو ما يطلق عليه هيدجر اسم وجود الموجودات؛ طالما أن: "الميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تسأل لتسترده بما هو كذلك وفي جملته في تصور عقلي"[3]. وبالتالي، فإن ما يهم هو النجاح في الانتقال من

(1) مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيدجر راعي الوجود (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1983)، ص 19.

(2) نفس المرجع السابق، صفحات 19- 20.

(3) محمود رجب، نفس المرجع السابق، ص 46.

الميتافيزيقا إلى تـذكر حقيقـة الوجـود. فـالوجود – إذن – هـو شـاعرية الوجـود الـتي ضاعت في أرض النسيان لكنه في انتظار زمن التذكر: "فالوجود لا يـزال ينتظـر الـزمن الذي فيه يصبح فكراً مثيراً للإنسان"[1]. فلقد انجـرف الإنـسان في تيـار الحيـاة اليوميـة، واهتم فحسب بالموجودات ونسي المصدر الخصب لهذه الموجودات ألا وهو الوجـود. فإن أي شيء يمكن أن يتصف بمجموعة من الصفات لكن الصفة الأولى التي تتمحـور حولها كل الصفات الأخرى هي صفة الوجود --- إن الوجود هو النـور الـذي يـنير ولا يستنير--- إنه أبعد من كل الموجودات ومع هذا فهو الأقرب للإنـسان مـن كـل موجود"[2]. ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبـل ذلـك عمـن يطرح السؤال ونحلل مقومات وجوده؟

ومعنى هذا أن تناول السؤال عن الوجـود ينـصرف إلى الكـشف عـن الموجـود الذي يسأل من جهة معناه. وهكـذا، يتطلـب الـسؤال الـصريح الواضـح عـن معنـى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الموجود الذي نصفه بالوجود الإنساني من جهـة وجوده. ولكن، يقرر هيدجر أن تحليل الوجود الإنساني مسألة مؤقتة، الهدف منهـا أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسي عن الوجود. فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الوجود الإنساني فنعيده مرة أخرى. وهذا هو الذي سنراه بالفعـل في القسم الثاني من الكتاب الذي يتناول الارتبـاط بـين الوجـود الإنـساني والزمانيـة تناولاً جديداً. وذلك على أساس أن الأفق الذي نستطيع أن نفهم مـن خلالـه وجـود الوجود الإنساني هو في رأيه أفق الزمانية؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يعيـد الـتفكير في مشكلة الزمان.

وبناءً على ذلك اهتم هيدجر بالبحث في الوجود العام؛ ولهذا أعلـن منـذ بدايـة كتابه الوجود والزمان أن تنـاول مـسألة الوجـود يقتـضي مهمـتين يقابلـهما تقـسيم الكتاب إلى قسمين: فأما **القـسم الأول** فيتنـاول تفـسير الوجـود الإنـساني مـن جهـة الزمانية، وتفسير الزمان بوصفه الأفق الترنسندنتالي الذي ينظـر منـه إلى الـسؤال عـن

(1) مجاهد عبد المنعم مجاهد، نفس المرجع السابق، صفحات 40 –41.

(2) نفس المرجع السابق، ص 40.

الوجود. وأما **القسم الثاني** فيشرح المعالم الرئيسة لما يسميه التحطيم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية.

والبرهان الذي يقوم عليه العمل يمكن صياغته في صورة تقريبية على النحو التالي: من المهم أن نطرح السؤال: 'ما الوجود؟'، السؤال الذي طرح يوما ما، لكنه نُسي منذ وقت طويل. ولكي نقوم بذلك فإننا نحتاج إلى تأمل وجود ما أو كيان ما، والاختيار الواضح هو الوجود الإنساني أو 'الوجود هناك Dasein'(*)، حيث إنه هو الموجود الذي يطرح السؤال، والذي لديه فهم مسبق للوجود، وهو الفهم الذي إذا ما استخدمناه بترو؛ سوف يرشدنا ويهدينا إلى إجابة عن سؤالنا. ومن ثم، لابد أن يتم البحث في الوجود العام من خلال البحث في الوجود الخاص. ونلاحظ أن هيدجر يرفض ابتداء أن يبحث في الوجود العام؛ لأن الإنسان عنده شأنه في ذلك شأن كل الفلاسفة الوجوديين ليس هو ذلك الحيوان العاقل بل هو الإنسان الموجود في العالم المرتبط بالأشياء، أو كما يقول هيدجر الذي يحب معاشرة الأشياء والأشخاص. أما فلاسفة المعرفة فهم يبدأون فلسفتهم بأن يضعوا الحواجز بين الإنسان والأشياء والأشخاص، وذلك عن طريق فصلهم التقليدي بين الذات والموضوع، لكن الفلسفة لا تعرف ذاتاً ولا موضوعاً وإنما تعرف مركباً منهما. وتعرف كائناً بشرياً موجوداً في الواقع معاشراً للأشياء. ولكن، هل يستطيع الإنسان أن يبحث في الوجود العام من خلال وجوده في العالم؟

ولمحاولة هيدجر أن يُجيب على هذا السؤال، نجده خصص القسم الأول من الكتاب 'للتحليل الأساسي التمهيدي للوجود الإنساني'، الذي يبرهن على أن الوجود الإنساني يكون ماهويا 'في العالم'، وأن وجوده يكون هما واهتماما. والقسم الثاني يبدأ بأطروحة كانت مضمرة فحسب في القسم الأول، الا وهي زمانية الوجود الإنساني. فالوجود الإنساني في جوهره زمانياً: فهو يتجه نحو موته الخاص، إنه يعاين حياته ككل

(*) تجدر الإشارة هنا إلى أن المعنى الحرفي لمصطلح 'Dasein' هو 'الوجود هناك'، ولكن سيرد ذكره على مدار الكتاب باسم 'الوجود الإنساني'، استناداً إلى المعنى الذي يقصده هيدجر منه، وهو الوجود الإنساني في العالم. إنه الموجود الملقى به في العالم، والذي يعيش فيه دائماً بالقرب من الأشياء والموجودات والآخرين.

في الضمير والعزيمة، إنه تاريخياً على نحو ماهوي. فوجود الوجود الإنساني مرتبط حتماً بالزمانية على نحو وثيق. ولقد كان من المقرر في الأصل أن ينطوي الوجود والزمان على قسم ثالث، الذي كان من المفترض أن يتأمل سؤال الوجود على النحو الذي يكون عليه، وفي علاقته بالزمان وبشكل أكثر استقلالاً عن الوجود الإنساني ومتحرراً منه.

حتى هذه النظرة العامة الموجزة للوجود والزمان تثير تساؤلات عنه. ما هو سؤال الوجود؟ ولماذا يكون مهماً للغاية أن يطرح؟ وما هو الوجود – هناك (أو الوجود الإنساني)؟ وكيف يكون مرتبطا بسؤال الوجود؟ كيف ولماذا الوجود هناك في العالم؟ لماذا يعد الزمان والزمانية أمراً حاسماً للغاية بالنسبة للوجود الإنساني ووجوده؟ ماذا كان من المفترض أن يقوله هيدجر في الأقسام التي لم تكتب من الوجود والزمان، وكيف يكون مرتبطاً – إن كان له ارتباط – بما يقوله في الأعمال المتأخرة؟

إن تلك التساؤلات وتساؤلات أخرى سوف نتأملها في سياق الصفحات التالية.

1. الوجود

لماذا الوجود؟ إن مصطلح الوجود يتداخل مع تقابلات عديدة. إنه يتقابل – في المقام الأول – مع 'المعرفة' ومع 'العلم'. إن العديد من الفلاسفة في أيام هيدجر وقبله – وبوجه خاص أولئك الذين زعموا أنهم تابعين لكانط – كانوا من المهتمين أساساً بالإبستومولوجيا أو نظرية المعرفة، ويطرحون تساؤلات من قبيل "ما الذي يمكننا معرفته؟" وما هي أسس العلوم؟ "في حين أن هيدجر كان كارهاً للإبستومولوجيا": "فإنها تسن السكين على الدوام، ولكنها لم تفلح أبدا في القطع"[1]. فالمعرفة – وبوجه خاص المعرفة النسقية للعلم – تنطوي على علاقة، على معرفة بين العارف أو الذات العارفة من جانب، وموضوع أو سلسلة من الموضوعات المعروفة [أي موضوع المعرفة] من جانب آخر. تتعلق شكوك هيدجر في الإبستومولوجيا بكل عنصر من العناصر الثلاثة.

(1) Michael Inwood, Heidegger: a very short Introduction (New York: Oxford University,1997) , P. 13.

فلنتناول أولاً، العارف أو الذات العارفة. ما هي؟ هل هي ذات خالصة مستغرقة كلية في المعرفة النظرية النزيهة بموضوعها، أم هي موجود بشري مهتم، كائن في مكان خاص وزمان خاص، وله علاقات أخرى عديدة وتوجهات نحو أشياء أخرى عديدة بخلاف ما يمثل موضوع العلم لديه؟ ولنتناول ثانيا العلاقة بالمعرفة: لماذا المعرفة؟ المعرفة هي مجرد علاقة واحدة فحسب من بين العديد من العلاقات التي ربما نقيمها مع أشياء العالم، إنها ليست العلاقة الأولى التي نتبنَّاها ونتخذها إزاء الأشياء، فهي تتخذ في فترة متأخرة من حياة المرء، ثم تتخذ بعد ذلك صورة مشتتة؛ كما أن المعرفة لا تعد أوضح اتجاه يتخذه المرء، لنقل إزاء زوجه أو مفتاح الباب العمومي لبيته على سبيل المثال. كيف تكون المعرفة مرتبطة بالتوجهات الأخرى للأشياء؟ وما الذي تقوم عليه المعرفة؟ فإننا نميل إلى أن نتحدث عن المعرفة كما لو كانت شيئاً متماثلاً، كما لو كانت الإلكترونات تُعرف بنفس الكيفية التي تُعرف بها الأحداث التاريخية. وإذا لاحظنا أن الأمر ليس على هذا النحو، فإننا ربما نكون ميالين – مثل ديكارت – إلى افتراض شكلاً مثالياً للمعرفة سوف يكفل النتائج الصائبة عن أبعاد وحركات الذرات المادية على سبيل المثال. لكن هذا لن يسري على الأحداث التاريخية، التي تُستبعد لذلك من مجال الموضوعات المعروفة. وإذا رفضنا هذا المسلك، فإننا عندئذ ندرك أن الطريق الصحيح للحصول على معرفة عن سلسلة الكائنات يعتمد جزئياً على الطبيعة أو وجود تلك الكائنات. فنحن نعرف الأحداث التاريخية، بأسلوب ما، والإلكترونات بأسلوب آخر: فإننا لا ننقب في الوثائق القديمة لنكتشف الإلكترونات، أو نحاول أن نكتشف نابليون Napoleon في المعمل أو المختبر. وذلك لأن الأحداث التاريخية هي كيان مختلف عن الإلكترونات. ولذلك قبل تناول المعرفة؛ نحتاج أن نتأمل طبيعة، أو وجود، الموضوع المعروف[1].

فالموضوعات أو الكائنات تصنف إلى: أعداد، نباتات، نجوم، حيوانات وهكذا. إن تصنيف الكائنات يحفظه غالبا علم خاص ويصونه. إن عالم الفلك يدرس النجوم، وعالم النبات يدرس النباتات، وهكذا. فإذا كان الفيلسوف يدرس الوجود بدلاً من المعرفة، فهل ينبغي عليه أيضا أن يدرس النجوم والنباتات على نحو مغاير فحسب

(1) Ibid., PP. 13-14.

لأسلوب المتخصص العلمي، فقط من حيث عموميته واتساعه، فضلاً عن سطحيته الظاهرة؟ لا. فهذا لن يضع فحسب الفيلسوف في منزلة أقل مما يمكن أن يسمح به هيدجر؛ و إنما سوف يؤدي هذا إلى افتقاد السؤال الأكثر أولية وأساسية عن موضوعات العلوم. كيف نشرع في تقسيم عالم الكائنات بهذا الأسلوب؟ فالعالم لا يقدم لنا ذاته بشكل طبيعي بحيث يبدو مهيئاً لتناول العلوم. فعندما يسير المحبان يداً في يدٍ عبر روضة تحت السماء المرصعة بالنجوم، فإنهما لا ينظران إلى نفسيهما وإلى البيئة المحيطة بهما باعتبارهما موضوعات مستقلة لأجل عالم الجيولوجيا، أو عالم النبات، أو عالم الأحداث الجوية، حتى إذا كانوا هم أنفسهم في حياتهم المهنية علماء جيولوجيا. وفي يوم ما لم تكن هناك مثل هذه الحدود الدقيقة بين العلوم وسلاسل موضوعها مثلما هو الحال الآن. وحتى في الأزمنة الحديثة، فإن العلماء - في بعض الأحيان - يعيدون تعريف طبيعة موضوع تأملهم: فهم يعيدون رسم الحدود حولها، ويشكلون تصوراً جديداً لما يكمن داخل إطارها، ويفتحون أساليب جديدة للمعرفة عن موضوعاتهم، ويغلقون أساليباً أخرى. ما الذي يفعله مثل هذا العَالِم حينما يُسقط رؤيته للوجود على الكائنات، وهو إسقاط من ذلك النوع الذي يشكل في النهاية الأساس الذي يقوم عليه إنجاز أي علم؟

ومع ذلك، فإن هذا يثير مشكلة أخرى. إذا تأمل العَالِم - على الأقل العالم المبتكر، المتأمل - في وجود موضوع تأمله، فما الذي يبقى هناك للفيلسوف كي يقوم به؟ فلماذا لا يُترك هذا للعَالِم؟ لأن العَالِم - كما يبرهن هيدجر - مهتم بمنطقة واحدة من بين "مناطق" الموجودات؛ فهو بوصفه عالماً يتجاهل الخلفية التي يقيم عليها مشروعه؛ فالموضوعات تُترك لتبحثها علوم أخرى، وأدوات الاستخدام المألوفة التي نعتمد عليها في حياتنا اليومية تتملص من العلوم النظرية جميعاً. دع عنك طبيعة الوجود على النحو الذي يكون عليه، أو الفهم العامي التعميمي للوجود الذي يُمكنه من أن يلقي ضوءاً على منطقة واحدة من الوجود على وجه التحديد[1].

من الممكن أن يكون هيدجر قد أقنعنا بأنه ينبغي علينا أن نركز- بالأحرى - على الكائنات بدلاً من التركيز على معرفتنا للكائنات أو التركيز على العلوم. لكن

(1) Ibid., P. 14.

"الوجود" بالنسبة لهيدجر لا يتقابل مع المعرفة فحسب؛ وإنما يتقابل أيضا مع "الموجودات" أو "الكائنات". فلم يتأمل هيدجر مباشرةً أياً من الموجودات ككل، أو الوجود على النحو الذي يكون عليه. فإنه أرتد إلى فحص الوجود الإنساني، أو الوجود – هناك بمعنى أنه يؤكد على أن البحث في الوجود العام لا يتم إلا من خلال البحث في الوجود الإنساني. لماذا؟

بداية – وبدون الخوض حالياً في تفصيلات رؤيته للوجود الإنساني – يمكننا القول لأن وجود الكائن البشري عنده وجود بلا ماهية، أما وجود الأشياء فيقترن فيه الوجود بالماهية. فوجود هذا الكتاب الذي أمامي مثلاً مزيج من الصورة والمادة كما كان يقول أرسطو، أو هو مزيج من الماهية والوجود. وهذا هو الذي أغرى فلاسفة المعرفة بالبحث في ماهيات الأشياء بدلاً من أن يبحثوا في جانبها الوجودي؛ وذلك لأنهم كانوا قد بدءوا بالنظر إلى الإنسان نفسه على أنه مجرد ذات عارفة. لكن ما دمنا قد نظرنا إلى الإنسان على أنه كائن بشري موجود في العالم وليس مجرد ذات فالطريق إذن سيصبح معبداً نحو معاشرة الأشياء معاشرة وجودية وذلك لأن الإنسان لا ماهية له. الوجود الإنساني يسميه هيدجر هذا الوجود هناك. فما – إذن – طبيعته؟[1]

2. الوجود – هناك [الوجود الإنساني]

لدى الفلاسفة – غالباً – سبب جيد ليجعلوا الوجود الإنساني مركزاً لاستفساراتهم؛ فالإبستمولوجي أو فيلسوف المعرفة الذي يسأل: "ما الذي يمكنني معرفته؟" يمكن أن يتوقع منه أن يقول شيئاً ما عن مكانة العارف. أما بالنسبة لفينومينولوجي كمثل هوسرل، يكتشف العلاقة بين "الإجو أو الذات الترنسندنتالية transcendental ego" أو الوعي من جانب، وموضوعاتها من جانب آخر، بحيث يصبح الوجود الإنساني محورياً. لكن، إذا كنا مهتمين بالوجود والموجودات، فإن الوجود الإنساني – إذن – يبدو أنه لا يملك مكانة مميزة. بالتأكيد، إنه يعد ببساطة مجرد موجود واحد من بين سائر الموجودات الأخرى. فلماذا ينبغي أن نبدأ بأي كائن خاص، ولِمَ الوجود الإنساني بوجه خاص؟ ذلك على أساس أن الوجود الإنساني

(1) يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صفحات 379 – 380.

- كما يعتقد هيدجر - هو الذي يطرح السؤال عن: "ما الوجود؟" لكننا، نقحم أي سؤال أياً ما كان يسأل عنه الوجود الإنساني. نقول، مثلاً: هل نحن نفترض عندما نُجيب عن سؤال "ما هي العادات التوليفية للزرافات؟ بأننا نحتاج أولاً أن نكتشف وجود الوجود الإنساني الذي يطرح السؤال؟ فإننا نفعل ذلك بمعنى ما. فلكي نسأل ونشرع في الإجابة عن أي سؤال؛ فإننا نحتاج إلى فهمٍ أوليٍ - قد يكون غامضاً - لموضوع السؤال، والاتجاه الذي سلكه المجيب. وفي هذه الحالة، فإننا نحتاج على الأقل أن نعرف أن معنى كلمة "زرافة" موجود في المعجم أو موسوعة المعارف، وإننا على الأرجح قد نعرف حتى أكثر مما يمكن أن يكون السؤال قادراً على أن يثير اهتمامنا. ومع ذلك، فهمنا الأولي للزرافات لم يكن في ذاته موضوعاً مثيراً لاهتمام كبير، ولا يكون بعد أن يكون قد منحنا إرشاداً أوّلياً متوافقاً إلى حدٍّ كبير مع السؤال الذي قد طرحناه.

وبالمثل لدى الوجود الإنساني فهم أولي للوجود. وإن لم يكن الأمر على هذا النحو، فإننا ربما لن يمكننا فهم سؤال "ما الوجود؟"، ولا أن نبدأ الشروع في الإجابة عليه. حقاً، إنَّ كل الموجودات الإنسانية، حتى تلك التي لم تطرح هذا السؤال، لديها فهم ما للوجود، وبخلاف ذلك ربما لا يمكنها أن تنهمك في الموجودات وتنخرط معها، ولا حتى مع نفسها. مثل هذا الفهم ليس إحصاءاً تصورياً واضحاً للوجود، مثلما يطمح الفيلسوف إليه، ولا يحتاج أن يكون فهماً معصوماً من الخطأ بشكل كُلّي. فإنه عرضة لأنماط متعددة من الخطأ. لكن لا يمكننا، على نحو ما يمكننا في حالة الزرافات، بعدما نتشاور أولاً حول فهمنا الأولي أن ننأى عنه في الحال لننطلق في البحث عن الموضوع الواقعي لتساؤلنا، آملين بالطبع أن نصحح أي أخطاء في فهمنا الأولي عن طريق مواجهة الوجود وجهاً لوجه. لأن وجود الموجودات ليس بوصفه متواضعاً ومحدداً في مكان ما، وبوصفه واضحاً وظاهراً للعيان، أو بوصفه مستقلاً عنا ومتحرراً منا مثلما هو الحال في العادات التوليفية للزرافات. فالوجود يكون في كل مكان: فهو كل شيء - هو الناس، والمطرقات، والمدن، والنظريات، والنباتات، والمجرّات. الوجود ليس في مكان ما: إنه ليست جزءاً لا يتجزأ من الكائنات وكأنه خاصية مميزّة قابلة أن تدرك بسهولة وسرعة، فإذا كان من الممكن أن يُوصف، فإننا نحتاج لإرشاد مستمر من

فهمنا الأولي للوجود، ومهما كانت الترتيبات والتنظيمات التي ربما نعدها له، فلا يمكننا أن ندعه كلية أبداً، أو نختبره مقابل المواجهة والاصطدام الشديد مع الوجود نفسه. فوجود الموجودات، ووجود سائر الكائنات الأخرى، كشأن وجود الوجود الإنساني نفسه، ليس مستقلاً عن الوجود هناك ولا متحرراً منه: فالنظريات، والتساؤلات، والأدوات، والمدن - كل ذلك يتوقف على وجودهم الإنساني، وعلى أسلوبهم في الوجود، وعلى حقيقة أنهم مُنتجون، ويُطرح السؤال عنهم، كمستخدمين، وكمكبوحين، وكمفسرين من قِبل الموجودات الإنسانية. فالوجود الإنساني يكون ماهوياً في العالم، ليس ببساطة بمعنى أنه يشغل مكاناً في العالم مع سائر الأشياء الأخرى؛ وإنما بمعنى أنه يفسر باستمرار وينهمك مع سائر الكائنات الأخرى وينخرط معها، ويشتبك في العلاقة التي فيها يندرجون، في "البيئة" أو "العالم المحيط بنا". ويكون ذلك – بأسلوب ما – فقط لأن الوجود الإنساني يقوم بهذا؛ طالما أن هناك بالأحرى عالماً وحدياً تكاملياً ككل بدلاً من كونه تجميعاً للكائنات. فالوجود الإنساني ليس شيئاً واحداً من بين سائر الأشياء الأخرى، إنه في مركز العالم، مجتذباً أشعته. وهكذا، في اختيار الوجود الإنساني بوصفه نقطة البدء لاستفساره، لم يركز هيدجر على نمط واحد من الكائن أو الموجود ليستبعد الأنماط الأخرى؛ وإنما الوجود الإنساني يجلب العالم كله برفقته[1] فلماذا "الوجود – هناك [أو الوجود الإنساني]"؟

"الوجود هناك" هو أسلوب هيدجر في الإشارة إلى كُلٍّ من الوجود الإنساني ونمط الوجود الذي يملكه البشر. فهيدجر يحصر هذا المصطلح ويحدده في الموجودات الإنسانية. ولكن، لماذا يتحدث عن الوجود الإنساني بهذا الأسلوب؟ إن وجود البشر يختلف على نحو يلفت الانتباه عن وجود سائر الكائنات الأخرى في العالم. "فالوجود الإنساني – في وجوده – هو الكائن أو الموجود الذي من أجله ينبثق الوجود"[2]. وبخلاف الكائنات الأخرى، ليست لديه ماهية محددة: "إن ماهية الوجود – هناك تكمن في وجوده الإنساني. ويترتب على ذلك، أنَّ تلك الخصائص المميِّزة التي يمكن أن تظهر

(1) Ibid., PP. 20- 22.

(2) M. Heidegger, Being and time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962), P. 191..

في هذا الكائن أو الموجود ليست "خصائص" حاضرة – في – اليد لكائن أو لموجود ما "ذلك الذي ينظر" لـــ كذا وكذا ويكون هو نفسه حاضراً – في – اليد؛ إنها على أية حال أساليب ممكنة له ليكون، وليس أكثر من ذلك ------ ولذا، فإنه عندما نُعين ونحدد هذا الكائن أو الموجود بمصطلح "الوجود هناك"، فإننا لا نعبر عنه بـــ "ما" يكونه (كما لو كان منضدة، أو بيت، أو شجرة)، ولكن نعبر عنه بوجوده."[1]؛ على أساس أن الوجود الإنساني يكون سواء أكان يقرر أو قد قرر أن يكون: " فالوجود الإنساني هو إمكانيته "[2]. وبالتالي، إن إمكانية الوجود الإنساني أو إمكانه تكون أولية وسابقة على واقعيته: الوجود الإنساني ليس شيئاً واقعياً محدَّداً، ولكنه الأساليب الممكنة والمتعددة للوجود. فهو يختار من بين إمكانيات عديدة، وقد يخفق في أن يتأمل الاختيارات الحقيقية؛ فذلك يرجع إلى أن "هم"، أو "الفرد" لا يفعل مثل هذه الأشياء، فحالته – إذن – تكون إحدى أشكال "الزيف" بدلاً من كونها "أصالة"، منذ أن أذعن قراره "للآخرين". فالوجود الإنساني يكون حيناً أصيلاً وحيناً لا يكون كذلك. ولكن، هل يعني هيدجر أن الوجود الإنساني الأصيل هو فقط الوجود الإنساني الواقعي، وهل الواقعي وجوداً إنسانياً؟ وبذلك هل الوجود الإنساني الزائف ليس إنسانياً كما يجب؟ لا.

فأن يكون المرء أصيلاً هو أن يكون حقيقياً، أي أن يكون وجوده الخاص أو وجود ذاته الخاصة، أن يكون شخصه الخاص به، وأن يفعل شيئه الخاص. ما هو – إذن – الزيف؟ فمن الذي لديه عقل ربما كنت أملكه، ومن الذي لديه الشخص الذي ربما كنت أكونه، وربما يمكن أن يكون ملكي أو خاصتي؟ "فملكي أو خاصتي" تتقابل عادةً مع "ما يملكه الآخر أو يخصه". فربما أناظر شخصاً ما آخر أو مجموعة من الأشخاص – كهيدجر، أو زوجي، أو زملائي الجامعيين مثلا – بحيث أفعل وأفكر فيما يفعلون ويفكرون. ولكنني – كما يعتقد هيدجر، في أغلب الأحيان – أتوافق وأتطابق مع ما يفعله "هم" أو "يفكروا" فيه. فهو يُسخر هنا ضميراً ألمانياً بسيطاً للإنسان، هو "الواحد أو الفرد". كما في القول بأن "واحداً يدفع ديونَ واحدٍ"، وإن كانت اللغة الإنجليزية تستخدم غالباً "نحنُ"، أو "همْ"، أو "أنتَ"، أو "الناسُ"، في حين تستخدم اللغة

(1) Ibid., P. 42.
(2) Ibid., P. 42.

الألمانية كلمة إنسان. ولكن يحول هيدجر هذا الضمير إلى اسم محدد، وهو "المجهول" Das Man الذي يعني إما: "الفرد أو الواحد" أو "هم". و"هم" يعني الآخرين، لكنه يتضمن أيضاً معنى نفسي أو ذاتي؛ طالما أنني أفعل، وأفكر، وأشعر فيما يفعلون، ويفكرون، ويشعرون. فليس للآخرين مُسمى محدد، إنهم كل واحد ولا أحد. فأنا أكتب باللغة الإنجليزية؛ لأن ذلك ما يفعله الفرد. وأحزن في الجنازات؛ لأن ذلك ما يفعله الفرد. وطالما أنني أتوافق وأتطابق مع "هم"، فأنا لست ذاتي الفردية الخاصة؛ ولكنني "هم – أنفسهم": "فذات الوجود الإنساني في حياته اليومية هي هم – أنفسهم، والتي نميزها عن "الذات – الأصيلة"[1]. وطالما أن الوجود الإنساني الزائف يفعل الأشياء؛ لأن ذلك ببساطة ما يفعله الفرد.

إن الزيف يكون – قطعاً – وصمة غير مؤهلة. فإنه الحالة العادية للغالبية العظمى منَّا في أغلب الأحيان، وبدونه ربما لا يمكننا أن نصنع القرارات أبداً. فربما لا يمكنني أن أقرر أن أكتب كتاباً، وربما لا أكون قد تعلمت واكتسبت لغة كمثل اللغة الإنجليزية. ولكن، إن كان ما أقدمه يستهدف جمهور المستمعين الإنجليز، فلم يتبادر إلى ذهني – عندئذ – أن أتساءل عما إذا كان ينبغي عليّ أن أكتبه باللغة اليونانية القديمة بدلاً من كتابته باللغة الإنجليزية، أو أن أكتبه من الشمال إلى اليمين أو من اليمين إلى الشمال، أو أن استخدم كلمة "جيد" بمعنى "سيء". وبخلاف ذلك، الحقيقة أنني حددت أن أكتب باللغة الإنجليزية، وإلا أتورط في أن أعيد عبارات وجمل استخدمها الآخرون، "عبارات مبتذلة" و"تعبيرات بالية"؛ وإذا فعلت هذا، بدون محاولة أن أفتش في أفكاري الخاصة، أو أن أجد الجديد منها، وإذا كان حتى الآن التعبير عنهم غير مستخدم؛ فإن أصالتي– عندئذ – في غير مكانها المناسب. وسواء زيفي ملائم أم لا، فمازال ينبثق السؤال التالي: هل يمكنني – على مدار كوني زائفاً – القول بأنني أقرر وجودي الخاص؟ إجابة هيدجر هي بأنني إذا كنت زائفاً، وإذا كنت أتنازل عن قراراتي لـ"هم"؛ فإنني قد أقرر– ضمناً – أن أفعل ذلك. على أيّة حال، من الممكن دوماً بالنسبة لي استرداد حقي في الشروع في اختياري، وإن لم يكن بالضرورة سهلاً أن نقوم بذلك، ولكن على الأقل ممكناً. وإن استطعت عن طريق قراري أن أهرب من الزيف؛

(1) Ibid., P. 129.

فإخفاقي – إذن – في القيام بذلك يتوقف بشكل كبير على القرار، وليس – مع ذلك، ضمناً – يتوقف على صنع هربي. ومن ثم، فإن زيف الوجود الإنساني لا يعني أن الوجود الإنساني لا يُوجد، أو أنه لا يميل إلى أن يوجد فيما يعلو على وجوده الخاص[1].

ما هو – إذن – الزيف؟ من الذي لديه عقل ربما كنت أملكه، ومن الذي لديه الشخص ربما كنت أكونه، إن لم يكن ملكي أو خاصتي؟ 'ملكي أو خاصتي' تقابل عادةً 'ما يملكه الآخر أو يخصه'. فقد أناظر شخص ما آخر أو مجموعة من الأشخاص – كهيدجر، أو قريني، أو زملائي الجامعيين مثلا – بأن أفعل وأفكر فيما يفعلون ويفكرون. ولكنني أتوافق وأتطابق – في أغلب الأحيان، كما يعتقد هيدجر – مع ما 'يفعله' هم أو 'يفكروا' فيه. يُسخر هنا ضمير ألماني بسيط للإنسان، هو 'الواحد أو الفرد'. كما في القول 'واحد يدفع ديون واحداً، وإن كانت اللغة الإنجليزية تستخدم غالباً 'نحن'، 'هم'، أنت'، أو 'الناس'، في حين تستخدم اللغة الألمانية كلمة إنساناً. ولكن يحول هيدجر هذا الضمير إلى اسم محدد، حيث 'Das Man' أو المجهول' تعني عنده: 'المرء أو الفرد أو الواحد' أو 'هم'. و'هم' أي الآخرين، لكنه يتضمن أيضاً معنى نفسي أو ذاتي؛ طالما أنني أفعل، وأفكر، وأشعر فيما يفعلون، ويفكرون، ويشعرون. فليس للآخرين مُسمى محدد، إنهم كل واحد ولا واحد. فأنا أكتب باللغة الإنجليزية؛ لأنني ذلك الفرد الذي يقوم بذلك. وأحزن في الجنازات؛ لأن ذلك ما يفعله المرء. وهاهنا فأنا أتوافق وأتطابق مع 'هم'، أنا لست ذاتي الفردية الخاصة؛ ولكنني 'هم – أنفسهم: 'حياة الوجود الإنساني اليومية نفسها هي هم – أنفسهم، والتي نميزها عن 'الذات – الأصيلة'. وإلى هنا، فالوجود الإنساني غير الأصيل يفعل الأشياء؛ لأن ذلك ببساطة ما يفعله المرء أو الفرد. في حين أنه يكون أصيلاً بقدر ما يقترب من عقله الخاص، ويكون شخصه الخاص، أو يكون حقيقياً في ذاته الخاصة. وبالطبع، فالأصالة ليست في حاجة إلى أن تعني الشذوذ. فالشذوذ يمكن أن يكون هو نفسه زائفاً، بينما يمكن أن يكون التطابق مع الممارسات الأساسية اختياراً أصيلاً.

---

(1) Inwood , Heidegger , PP. 26-27.

فالزيف يكون قطعاً وصمة غير مؤهلة. إنه الحالة العادية للغالبية العظمى منا في أغلب الأحيان، وبدونه ربما لا يمكننا أن نصنع القرارات أبداً. فربما لا يمكنني أن أقرر أن أكتب كتاباً، وقد لا أتعلم واكتسب لغة كمثل اللغة الإنجليزية. ومع ذلك، قد أعرض قصدي هذا لجماعة المستمعين الإنجليز. فلم يتبادر إلى ذهني أن أتساءل عما إذا كان ينبغي عليّ أن أكتبه بالأحرى باللغة اليونانية القديمة أفضل من كتابته باللغة الإنجليزية. أو أن اكتبه من الشمال إلى اليمين أو من اليمين إلى الشمال، أو أن استخدم كلمة "جيد" بمعنى "سيء".

وبخلاف ذلك، الحقيقة أنني حددت أن اكتب باللغة الإنجليزية، وألا أتورط في أن أعيد عبارات وجمل استخدمها الآخرين، "عبارات مبتذلة" و"تعبيرات بالية"؛ وإذا فعلت هذا، بدون محاولة أن أفتش في أفكاري الخاصة، أو أن أجد الجدير منها، وأن أعبر عنه؛ فإن أصالتي- عندئذ – في غير مكانها المناسب.

وسواء زيفي ملائم أم لا، فمازال يطرح السؤال: هل يمكنني – على مدار كوني زائفاً – القول بأنني أقرر وجودي الخاص؟ إجابة هيدجر هي بأنني إذا كنت زائفاً، وإذا كنت أتنازل عن قرارتي لـــ"هم"؛ فإنني كنت – ضمناً – أقرر أن أفعل ذلك. على أية حال، من الممكن دوماً بالنسبة لي أن اتخذ قرار باختياري، وإن لم يكن بالضرورة سهلاً أن نقوم بذلك، ولكن على الأقل ممكناً. وإن استطعت عن طريق قراري أن أهرب من الزيف؛ فإخفاقي – إذن – في فعل ذلك يتوقف – ضمنياً – على القرار، وليس على صنع هربي. ومن ثم، فإن زيف الوجود الإنساني لا يعني أن الوجود الإنساني لا "يوجد"، أو بمعنى آخر إنه لا يميل إلى أن يوجد فيما يعلو على وجوده الخاص[1].

3. العالم

يبدأ هيدجر بتأمل الوجود الإنساني في إطار "حياته اليومية العادية". وإن لم تكن كل قدرات الوجود الإنساني تتبدى في هذه الحياة. فإنه لا يصنع القرارات الحاسمة أو يفكر – عموماً – في موته الخاص. فضلاً عن ذلك، إنه لا يتأمل تصورياً حالته الخاصة على نحو أسلوب الفلاسفة في التأمل. وبالتالي، سوف يتعدى هيدجر نطاق الحياة اليومية العادية؛ ليبين قدرة الوجود الإنساني على التفلسف، حتى على مستوى التأمل

(1) Ibid., P. 28.

في حالة الحياة اليومية. ولكن، الفيلسوف هو أيضاً وجود إنساني وشأنه شأن سائر الإنسانية - يقضي معظم وقته في حالة الحياة اليومية. وسيكون من الخطأ الجسيم أن نصف الوجود الإنساني كما لو كان متشابكاً بشكل غير منقطع في التساؤل الفلسفي. وعلى أية حال، فالوجود الإنساني في حياته اليومية العادية يشترك في عديد من الخصائص المميِّزة له مع الوجود الإنساني في أكثر أساليبه السامية.

إن الوجود الإنساني - سواء في حياته اليومية العادية أو بالعكس - يكون في العالم؛ فالأحجار، والأشجار، والبقرات، والمطرقات تكون أيضاً في العالم، والوجود الإنساني كذلك يكون في العالم بنفس أسلوب وجودهم فيه. ولكن الوجود الإنساني يكون أيضاً في العالم بمعنى آخر، أي بالمعنى الذي لا يسري على الكائنات الأخرى، وحتى البقرات. فالوجود الإنساني ليس كمثل الحجرة، أو الشجرة، أو البقرة؛ إذ إنه على وعي ودراية بالعالم وألفة به، مُدركاً لذاته ولسائر الأشياء في العالم، وهو يكون على هذا النحو بمقتضى "فهمه للوجود". فإنه ليس ذاتاً منغلقة على نفسها، مُدركة فحسب لحالاتها العقلية الخاصة. وإذا كان على هذا النحو؛ يفترض أنه يُعَرف بـ "ما"، والاَّ يُعرف ويُحدد بـ "يكون" - ولا يحتاج إلى أن يكون - في العالم. فإذا كان لدى الوجود الإنساني طبيعة محددة في ذاته الخاصة، وإذا لم يكن للوجود الإنساني - على الأقل، جزئياً - مغزاه وأهميته [أي لوجوده في العالم] بما يصنعه ويحققه بذاته؛ فإنه قد لا يكون محتاجاً لعالم ما ليسكن فيه. ولكن، الوجود الإنساني - كشأن الأشياء التي تكون أو توجد، يكون كليةً أو على الأقل في أساليبه المميِّزة الخاصة - محتاجاً لعالم عامرٍ بالكائنات كي ينخرط معها[1].

فماذا يبدو عالم الوجود الإنساني؟ إنه غالباً - وليس على وجه الخصوص - عالم الكائنات الطبيعية؛ حيث إن المقيمين في عالم الوجود الإنساني الأكثر مباشرة ووضوحاً - وبمنأى عن الوجود الإنساني نفسه - هم الأدوات والمعدات التي تستخدم من أجل احتياجاته اليومية، كمطرقته مثلاً، والمسامير والجلد الذي يصنع بها الأحذية. فاللأدوات والمعدات مكانها في الورشة، أي في ذلك العالم المباشر والمحيط بالوجود الإنساني. ورغم ذلك فإن هذا العالم يشير إلى ما وراء ذاته إلى العالم الأوسع،

(1) Ibid., PP. 31- 32.

إلى الوجود الإنساني الآخر الذي يشتري الحذاء، وإلى من أمدنا بالجلد. وهذا يشير - بدوره - إلى طبيعة ما، ليست هي طبيعة العالم الطبيعي؛ وإنما يشير إلى البقرات التي نأخذ منها الجلد وإلى الحقول التي فيها ترعى. وقد أطلق هوسرل المتأخر على هذا العالم - العالم الذي نحيا فيه بشكل طبيعي وعلى نحو مألوف - اسم "العالم - المعيش". في حين أطلق عليه هيدجر ببساطة اسم العالم، العالم الأوسع فيما وراء "العالم المباشر" المحيط بنا، أي عالم الورشة.

فلا يمكن رؤية المطرقة أو المنضدة بمعزل عن سائر الكائنات الأخرى في العالم المحيط بهما. فالمطرقة هي شيء ما من أجل الطرق على المسامير التي توضع معها جنباً إلى جنب، ومن أجل صنع الجلد في الحذاء، -------- وهكذا. أما المنضدة فإنها بعيدة للغاية عن النافذة، إنها تكون حيث أسمع الناس في الخارج تتناول الطعام عادةً، إنها تكون حيث كتبت ذلك الكتاب الذي على الرف. حيث تشير وتدل الكائنات المختلفة في الحجرة أو الورشة على بعضها البعض؛ ولأنها تكون على هذا النحو فهي بالأحرى شكل دال كلية"، على الورشة الكاملة أو الحجرة، بدلاً من كونها مجرد تجميع عشوائي للكائنات. فالموضوعات تشير وتدل على بعضها البعض بتلك الأساليب، وهكذا تكوّن مملكة "الدلالة" على نحو أكثر وضوحاً وبساطة؛ فإذا كانت موضوعات للاستخدام - "بالفعل في متناول اليد - كما يطرحها هيدجر - في مقابل الكائنات التي تكون حاضرة في اليد بشكل خالص. فليست الورشة أو الحجرة بيئات منغلقة على ذاتها. حيث تشير الورشة ومحتوياتها إلى ما ورائها؛ إذ تشير إلى الزبائن، والبقرات، والمزارع. وتشير الحجرة كذلك إلى النجار الذي صنع المنضدة، والتجار الذين يمدوننا بالطعام، والناشرين الذين يطبعون الكتب، ------- وإلخ. وفي كل حالة يشير العالم المباشر المحيط بنا إلى العالم الأوسع فيما وراءنا، ولكنه العالم الذي مازال يُرسخ في الوجود الإنساني، احتياجاته وأغراضه[1].

4. الوجود في العالم

يقدم هيدجر رؤية خاصة للوجود الإنساني. فاقتراب الوجود الإنساني من الأشياء المحيطة به، هو بالأحرى اقتراب عملي نابع من الاهتمام الواعي بدلاً من

(1) Ibid., PP. 33-37.

كونه تأملاً نزيهاً. فهيدجر لا ينكر أن هناك الحرفيين أو الصّناع المنسيين المهمشين الذين يجهلون شؤونهم المهنية، أو أن هناك الحرفي العادي الكادحَ الذي ربما يقع في ورطة يومية ويشعر بأنه يمكن ألا يكون منزعجاً. حتى ما ننظر إليه بشكل مألوفٍ كافتقار الاهتمام يعد نوعاً من الاهتمام؛ حيث إن الوجود الإنساني لا يفتقر أبداً إلى الاهتمام بالأسلوب الذي تفتقر به الحجرة، أو الشجرة، أو البقرة للاهتمام. ولكن، توجه الوجود الإنساني ليس عملياً فحسب. فالتمييز المألوف بين العملي والنظري، الفعل والمعرفة، هو بنية تعلو على مستوى حياة الوجود الإنساني اليومية. فالوجود الإنساني يعرف أيضاً الأشياء. إنه يعرف الشيء الذي صنعت من أجله المطرقة، ويعرف كيف يستخدمها، كما يعرف أين يحفظ الجلد، ويعرف أسلوبه في القرب من الورشة. ومع ذلك، لا يمكنه بالطبع أن يقول كيف يعرف كل هذا، أو أن يصيغ معرفته في كلمات. فبعض الأشياء يسهل فعلها عن قولها. ولكنه يعرف مثلما يفعل الأشياء. وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو، فربما لا يكون هناك عالماً بالمعنى الهيدجري. فالأدوات التي لا ولن يعرف أحد كيفية استخدمها، ولا يمكن أن تكوّن شبكة من الدلالة المرجعية الباطنية؛ فإنها سوف تقع بشكل حيادي جنباً إلى جنب مع بعضهم البعض كمثل الصخور في صحراء غير مرتادة.

إن الوجود الإنساني لا يعرف فحسب الموضوعات المفردة في الورشة وكيف يستخدمها. بل يعرف كذلك العالم ويعرف أسلوبه. في حين أن لدى هيدجر إيضاح أفضل له عن طريق معنى الاتجاه الذي يُمكننا من أن نجد طريقنا إلى المدينة المألوفة. فإننا لا يمكن أن نقول بسهولة كيف نقوم بذلك أو أن نصف اتجاهات واضحة للغريب، ولكننا نعزم على أن نجد طريقنا الخاص بلا عناء. فإننا لا نختار بمشقة مسارنا على طول طريق مألوف ذو علامات مميَّزة كالبيوت والشوارع الجانبية على الطريق؛ وإنما نسير إلى الأمام نحو غايتنا ومقصدنا، وننسى غالباً ما يحيط بنا ونحن على طول الطريق. فإننا نقوم بذلك عادةً بدون خرائط. ففي الحقيقة، سوف يستخدم الخرائط إلى حدٍ ما الشخص الذي يفتقر جملةً معنى الاتجاه، فإننا نحتاج لمعنى الاتجاه لنجد طريقنا على الخريطة؛ ومن ثم، توجهنا الخريطة لبيئتنا المباشرة. ألم يكن هذا مجرد مماثلة. فبالنسبة لعالم الوجود الإنساني يكون – كما يؤكد هيدجر بشدة – عالماً مكانياً.

ولكنه ليس مكانياً بالأسلوب الذي فهم به ديكارت ونيوتن Newton (أو حتى ليبنتز Leibniz) العالم بوصفه مكانياً، عالم البرد، عالم متماثل ومتكافئ في الأهمية – حيادياً. إنه عالم الاتجاهات – أعلى – أسفل، شمال – يمين، خلف – أمام، وشمال – جنوب، شرق – غرب. إنه عالم حيث تكون الأشياء قريبة وبعيدة، ولكن المسافات لا تُحسب فقط بالأميال أو الكيلو مترات، فما يكون قريباً يبدو كالغراب الذي يطير فربما يكون بعيداً إذا وقع بين نهر يتعذر تخطيه أو جبل غير مطروق، والأشياء التي تكون قريبة للغاية ربما – كمثل أوجه المرء ومظاهره، تكون بعيدة للغاية كي تُرى. إنه العالم الذي تمتلك فيه الأشياء أماكنها الحقيقية، وليس عالم أقليدسي بشكل خالص، ذلك الذي ربما يشغل فيه موضوعاً ما أي مكان بحيز مناسب[1].

5. القبلي

كيف يكون مثل هذا الوجود – في – العالم ممكناً؟ فهل الوجود الإنساني ببساطة مجرد لوحة فارغة تقبل أي عالم يعرض عليها؟ لا، ليس هذا في رؤية هيدجر. فمنذ أن كان العالم والوجود الإنساني متكاملين؛ فإن أشكال العالم تكون لتُفسر في إطار أشكال الوجود الإنساني، وأكثر تلك الأشكال أساسية هو القبلي. فأكثر ما يعرفه الوجود الإنساني قد يتعلمه بالطبع شيئاً فشيء خلال مسار حياته. فوجود إنساني يمكن أن يستوعب كلمة – بروسسور Processor [أو معالج الكلمات، وهو برنامج كمبيوتر] ويمكن أن يتعامل مع لوحة المفاتيح، ولكنه قلما يعرف شيئاً عن لعبة الكريكيت أو تفاصيل ورشة الإسكافي. أما وجود إنساني آخر يعرف عن لعبة الكريكيت أو صنع الأحذية، ولكنه لا يعرف شيئاً عن كلمة بروسسورس. ولكننا، مع ذلك، نعرف تقديرياً وبشكل ضمني الأدوات والمعدات، وما هي العلاقة الأداتية بينهم، وما هو مضرب الكريكيت، وورشة الإسكافي، ودراسة الكاتب بوجه عام. حتى أن شخصاً ما من ثقافة مختلفة إلى حدٍ ما، لا يألف كليةً ممارساتنا ومهننا الحرفية، يفترض أنه إذا انتقل إلى عالمنا بأن يميز ما رآه بوصفه ورشة عمل، وليس مجرد خليط من الكائنات، حتى وإن لم يكن يعرف أي شيء عن التفاصيل. فإن فَهم ما تكونه

(1) Ibid., P. 38.

الأداة، وما يكونه العالم الذي توجد فيه الأداة، هو جزء من الفهم الماهوي للوجود الإنساني للوجود، وبدون ذلك يفترض ألا يكون وجوداً إنسانياً.

أو لنتناول – مرة أخرى – المكانية. إن الوجود الإنساني لا يعرف ببساطة معنى اتجاهه من خلال العالم المحيط به. فالعالم يكون مكانياً لأن الوجود الإنساني مكاني. الوجود الإنساني الذي يجد طريقه بسهولة إلى مسكيرش أو فرايبورج لا يمكن بالطبع أن ينقل بشكل مباشر مهارته إلى ماربورج، أو برلين، أو لوس انجلوس، أو صحراء جوبا. وإذا انتقل إلى أي من تلك الأماكن فإنه سوف يشعر بفقدان اتجاهه أو وجهته، حتى إذا كان عارفاً بالمباني المفردة، أو الشوارع، أو الهضاب؛ فإنه لا يمكن أن يجد اتجاهاته أو وجهاته. لكن، وجوده الفاقد اتجاهه ووجهته هو علامة على مكانيته الذاتية أو الجوهرية، وقريباً سيبلغ لوجهته ذاتها، ويرى بيئته الجديدة المحيطة به في إطار الاتجاهات المكانية المألوفة[1].

6. الوجود مع الآخرين

يقدم هيدجر وصفاً وتفسيراً مشابهاً لعلاقاتنا بالناس الآخرين. طالما أن الوجود الإنساني يوجد؛ فإنه يكون "مع الآخرين". يعرف ما يكونه الشخص الآخر مثلما يعرف ذاته، أو يعرف أي كائن آخر. فلسنا في حاجة لتفحص تفاصيل البنية الجسمانية للشخص لنكتشف أنه شخص؛ فإننا واعون غالباً بحضور الآخرين، وواعون بما يفعلونه وتوجهاتهم نحونا، بدون وعينا بتفاصيل مظهرهم. وحتى عندما لا يوجد أناس آخرون محيطون بنا – كأن تكون الورشة فارغة مثلاً، أو أن تكون الصحراء غير مأهولة – فإن الآخرين يظهرون عن طريق غيابهم: "حتى وجود الوجود الإنساني وحده هو وجود مع – في العالم". فهيدجر لا يصف ببساطة الطابع الفينومينولوجي لخبرتنا بالآخرين. فهو يصف – كما يعتقد – الشكل البنائي للوجود الإنساني. فالوجود الإنساني وحده غير مكتمل وناقص، فليس لديه طبيعة تخصه ينعم بها، ولكنه يملك أن يقرر كينونته. ولكن، كل شيء يفعله الوجود الإنساني– إذن – أو يستدعيه يكون حقاً من أجل الآخرين، بوصفهم مُمدين لمواده الخام، ومستقبلين

(1) Ibid., Pp. 38-39.

لمنتجاته، بل ومستمعين له، أو بوصفهم القراء. فعالم الوجود الإنساني يكون ماهوياً شائعاً، عالم أليف وسهل المنال للآخرين مثلما يكون أليفاً وسهل المنال لنفسه[1].

7. الحالات الوجدانية

لا يتحدث هيدجر عن مثل هذه الحالات وكأنها حالات معرفة الوجود الإنساني. فمصطلح 'المعرفة' يقترح شيئاً ما نظرياً وواضحاً تماماً معاً وفي الوقت ذاته. فهو يتحدث - بالأحرى - عن 'الفهم' - فهم كيف تفعل الأشياء، وفهم العالم، والناس الآخرين، وبوجه عام، فهم الوجود. ولكن قبل تفسير ما هو الفهم، يتوجه هيدجر إلى الحالات الوجدانية.

ويفترض غالباً أن تكون الحالات الوجدانية أشياء عقلية، ومشاعر باطنية تلعب بقدر الإمكان دور الكبت في ارتباطنا بالعالم. ولكن لا يبين ذلك كيف يراها هيدجر. فأن تكون في حالة وجدانية معينة هو أن ترى العالم بأسلوب محدد ومعين، فهي تؤثر قطعاً على ارتباطنا بالعالم وعلى الأساليب التي نستجيب بها للكائنات داخله. فالحالات الوجدانية تتمايز عن الانفعالات. الانفعالات تهتم بالكائنات الخاصة. فأنا غضبان من شيء ما وعادةً من شخص ما. ولكنني إذا كنت في حالة وجدانية منفعلة، فإنني لا أحتاج أن أكون منفعلاً من أي شيء على وجه التحديد، وعلى الأرجح فإنني أغضب من أشياء بعينها أكثر مما أشعر به وأفعله في العادة. فإذا كانت الحالات الوجدانية موجهة نحو أي شيء؛ فإنها تتجه بالأحرى نحو العالم بدلاً من توجهها نحو الكائنات في العالم.

(فلنتاول أمثلة هيدجر)، من قبيل القلق، والخوف بلا موضوع، أو الملل والضجر الذين يلقون غطاء على العالم، في مقابل الخوف إزاء مواجهة تهديد معين، أو الملل والضجر من شيء ما معين، كخطاب الوزير مثلاً. فالحالات الوجدانية تكون - بالكاد - تحت سيطرتنا وتحكمنا. فأنا أستطيع أن أتحكم في أفعالي، وأن أقرر ما الذي أقوم به، وأن أكبح نفسي من القيام بشيء ما لدي دافع لفعله. وبدرجة ما أستطيع أن أتحكم في انفعالاتي: فأنا يمكنني أن أكف عن إهانة موضوع غضبي، وأستطيع أن أحول أفكاري إلى شيء ما آخر لأخمد غضبي. ولكن، الحالات الوجدانية

(1) Ibid., Pp. 39-40.

تقبل وتدبر كما يروق لها، ولا تستجيب لاتجاهنا. منذ أن كانت لا تهتم بكائنات بعينها، فإنني لا أستطيع أن أنتزع غطاء الكآبة عن طريق تناول كائنات معينة؛ فكل كائن بعينه أوجه إليه انتباهي يندرج تحت نفس الغطاء. ويعبر هيدجر عن هذا عن طريق استخدام كلمة غير مألوفة ألا وهي "Befindlichkeit"، التي تعني بصورة تقريبية "كيف يجد المرء نفسه"، "على أي نحو يكون المرء موجوداً أو كيف يقوم المرء بالشيء"، ولكن تترجم غالباً بشكل مضلل بوصفها "حالة العقل". فالكلمة الألمانية المألوفة أكثر للحالة الوجدانية هي، "Stimmung"، وتعني أيضاً "ضبط نغم" آلة موسيقية، حيث اكتشف كذلك هيدجر هذا الترابط والاقتران بين المعنيين: فأن تكون في حالة وجدانية هو أن تكون بأسلوب معين موفقاً أو مضبوط الأنغام.

فالموسيقى التي تكون غالباً أساسية وماهوية لانفتاح عالم فيلم ما، توصل حالة الفيلم – كالقناعة، أو الإثارة، أو التوقع والترقب القلق، أو حالة الحياة اليومية العادية. ولكن في الأفلام فحسب تحتاج الحالات الوجدانية إلى موسيقى. حيث إننا نجلب حالاتنا الوجدانية إلى العالم بدون مساعدات خاصة.

فالحالات الوجدانية – كما يعتقد هيدجر – شأنها شأن هذه الأشياء الظاهرة التي لا نعيها على الدوام. فإنها تلقي الضوء على العالم وعلى وجودنا في العالم بأسلوب لا يتحقق في حالة الانشغال بالعمل في الحياة اليومية. إنها تظهر محبة العالم والاهتمام به، وعلى العكس من ذلك – تعد الحياة اليومية غير مكترثة بالعالم. يعتقد هيدجر أن مثل هذه الحالات الوجدانية (أو على الأقل أدنى الحالات القصوى من قبيل الملل والخوف) تعد بالنسبة للفيلسوف أصلاً حيوياً للبصيرة. ولكنها ليست بالطبع حكراً استثنائياً للفيلسوف. فالوجود الإنساني في الحياة اليومية اللافلسفية عرضة لهم أيضاً، وهكذا فالحالات الوجدانية تلعب دوراً في محاولة هيدجر أن يشرح ويفسر كيف يصبح الوجود الإنساني فيلسوفاً.

ومع ذلك، فإن الحالات الوجدانية وحدها لا تكشف العالم. ولهذا السبب نحتاج الفهم[1].

(1) Ibid., PP. 40-44.

8. الفهم

إن الوجود الإنساني في الحياة اليومية يفهم العالم، والأشياء في العالم، ويفهم ذاته. وهنا نرى - مرة أخرى - صلة قرابة بين الوجود الإنساني في الحياة اليومية والفيلسوف. لأن هيدجر يريد كذلك أن يفهم الوجود الإنساني، والعالم، ووجودهما ويفسره. فمشروع هيدجر هو متابعة ما يقوم به الوجود الإنساني كل يوم. ولكنه ليس ببساطة مجرد متابعة له. لأن هيدجر يريد أن يقدم تفسيراً تصورياً لما يفهمه، بينما الوجود الإنساني في الحياة اليومية يفهم فقط بشكل تصوري مسبق. ففهمه ليس كشأن معرفة نظرية. فعلى العكس من ذلك، فإن المعرفة تستلزم فهماً أولياً مسبقاً لما نتمنى معرفته، بأسلوب قريب إلى حدٍ ما من محاولة هيدجر أن يقدم تفسيراً تصورياً لمعنى الموجود، ذلك الذي يتطلب فهماً أولياً مسبقاً للوجود. فالفهم - إذن - ليس شيئاً ما يتقابل مع أساليب الاقتراب الأخرى من الأشياء، من قبيل معرفتهم أو شرحهم وتفسيرهم. حيث تفترض الأشياء كلها وجوده مسبقاً، منذ أن كان يشكل ويُكوِّن جزئياً وجودنا - في - العالم.

إن ما يفهمه الوجود الإنساني ليس إلى حدٍ كبير أي عنصر خاص في بيئته المحيطة به، وإنما يفهم بيئته المحيطة به ككل ومكانه الخاص فيها. ولكن، الوجود الإنساني لا يفهم ببساطة بيئته المحيطة به على النحو الذي ربما قد يفهم به المرء نصاً أو ثقافةً غريبةً عنه نابعة من بيئة لا يكون المرء مرتبطاً بها كليةً. فإنه يفهمها على النحو الذي تكون حاضرة له بوصفها مجالاً للإمكانيات، فإذا لم يفهمها بهذا الأسلوب؛ فإنه قد لا يمكنه فهم بيئته المحيطة به بوصفها "شيئاً ما دالاً وذا مغزى". ورغم أن هيدجر يتحدث عن "إسقاط" فهم الوجود الإنساني على إمكانياته؛ إلا أنه لا يوجد في فكره شيء محدد وقصدي كمثل فكرة "الإسقاط أو المشروع" أو "الخطة"، ولكن ذلك ببساطة مادام أنه وجود إنساني كان يفهم دائماً ذاته وسوف يفهم ذاته دوماً في إطار الإمكانيات"[1]. فالإسكافي يرى ورشته بوصفها - بالنسبة له - حقلاً للإمكانيات، ويكون بالطبع مندهشاً مما سيفعله بعد ذلك. حتى المتشمس [أي الذي يأخذ حمام شمس] الخال من الهم يفهم نفسه في حدود إمكانيات الاستمرار أن يبقى حيث يكون،

(1) Heidegger, Being and time, P. 145.

وأن يغطس في البحر، أو أن يملأ كوبه ثانية. فالوجود الإنساني يكون في دوامه واستمراريته أكثر من كونه في واقعه الفعلي[1]، فإنه دائماً في حالة توازن (إلا إذا كان نائماً) بين الأساليب الممكنة المتناوبة للاستمرارية والدوام. فالإنسان ليس مخلوقاً سلبياً، ينتبه للنشاط عن طريق منبهات خارجية فحسب؛ وإنما هو دوماً على وشك القيام بشيء ما.

9. التفسير

إن ما يعد أكثر وضوحاً إلى حدٍ ما من الفهم هو التفسير، الذي يعني أيضاً باللغة الألمانية (Auslegung) أي 'عرض ورتب'. فما أفسره لا يكون إلى حدٍ كبير بيئتي المحيطة بي ككل، وإنما أفسر عناصر وموضوعات محددة في داخلها، بل وأفسر ذاتي أيضاً. فأنا أفسر شيئاً ما بوصفه شيئاً ما، كالمطرقة على سبيل المثال وأقوم في الأصل بالتفسير في إطار ما تكون من أجله، وفي هذه الحالة أطرق على المسامير. وإن كان التفسير لا يركز على البيئة المحيطة به ككل، فإنه يستلزم مسبقاً فهمها. فأنا لا أستطيع تفسير شيءٍ ما كمطرقة مثلاً ؛ إلا إذا فهمت بالفعل شيئاً ما عن المسامير، والخشب وإلخ. وعلى نحو مماثل لا يمكنني فهم شيءٍ ما كمطرقة مثلاً، إلا إذا كان لدي فهم عام أولي مسبق لما تكونه الأدوات والمعدات. يصر هيدجر على أنه عندما أفسر شيئاً ما كمطرقة مثلاً؛ فإنني لا أرى أولاً الكائن بوصفه حاضراً في اليد، بوصفه قطعة من الخشب متصل بها قطعة من الحديد، ومن ثم نفسر هذا بوصفه مطرقةً. فإنني أفهمها بشكل ضمني من البداية باعتبارها في متناول اليد،أو بوصفها أداة:

'إننا لا نكثر الحديث في التفسير عما يتعلق بالتنحي عن 'دلالة' شيء ما مجرد ذلك الذي يكون حاضراً – في – اليد [أي معطى لنا] ، فإننا لا نضفي ونطبع قيمة عليه؛ وإنما عندما نواجه شيئاً ما في – العالم على النحو الذي يكون عليه، فإن الشيء المشار إليه تكون لديه بالفعل بيئة محيطة به، التي تتكشف في فهمنا للعالم، وهذه البيئة المحيطة به هي واحدة من الموضوعات التي يطرحها التفسير'[2].

(1) Ibid., P. 145.
(2) Ibid., P. 150.

إن أي تفسير – وفقاً لرؤية هيدجر – ينطوي على "معرفة مسبقة" (vorhabe)، و"رؤية مسبقة" (vorsicht)، و"تصور – مسبق" (vorgriff)[1]. ينطوي التفسير – مقدماً – على موضوع تفسيره، فهيدجر – على سبيل المثال – لديه فهم أولي مسبق للوجود الإنساني، قبل أن يبدأ في تفسيره. فهو يرى الموضوع بأسلوب معين؛ إذ يرى هيدجر الوجود الإنساني من جهة وجوده. فهو لديه تصورات مسبقة، التصورات التي في سياقها يقترح تفسير الموضوع، فسوف يفسر هيدجر الوجود الإنساني بمثل هذه التصورات بوصفه "وجوداً إنسانياً". فكل تفسير من الحياة اليومية إلى الحياة الفلسفية، ينطوي على مثل هذا "البناء – المسبق".

ولكن، الوجود الإنساني لديه – أيضاً – ميل أساسي وماهوي إلى أن يسيء تفسير كُلٍّ من ذاته والموجودات الأخرى. والفيلسوف هو أيضاً وجود إنساني وهكذا يميل إلى سوء التفسير نفسه. فالأخطاء الفلسفية لا تكون أخطاء واضحة؛ فالفلاسفة يخطئون لأن الوجود الإنساني يُخطئ. فأخطاء الفلاسفة تكشف عن شكل أساسي للوجود الإنساني.

10. السقوط

لماذا يُخطئ الوجود الإنساني؟ يكون ذلك بوضوح لأسباب عديدة. لأن الوجود الإنساني في الأصل منهمك ومستغرق في الأشياء في العالم، فإنه يميل إلى رؤية ذاته باعتباره شيئاً ما، بوصفه في متناول اليد – أو على الأرجح أكثر – بوصفه حاضراً في اليد على نحو الأسلوب الذي يتعامل به مع الأشياء. والسبب نفسه، فإنه يميل إلى أن يغفل عن الواضح، يغفل عما يكون قريباً للغاية ليكون جلياً، ليس فحسب في طبيعته الخاصة؛ وإنما في وجوده – في – العالم أيضاً، في مقابل الكائنات التي يتعامل معها. ومرة أخرى، يخضع الوجود الإنساني لقوة "هم"، إنه يفعل، ويقول، ويشعر، ويفكر في الأشياء؛ لأنه ببساطة ذلك هو الذي يقوم به "هم" فإنهم يفعلون، ويقولون، ويشعرون، أو يفكرون. ويرتبط بهذا ميل الفيلسوف، ولكن ليس فحسب ميل الفيلسوف إلى الخضوع للتقليد؛ وإنما لقبوله أيضاً التصورات الموروثة، والمبادئ، وأساليب النظر إلى الأشياء بدون جعلها موضوعاً لإمعان النظر المستقل والمناسب.

(1) Ibid., P. 150.

يجمع هيدجر بوضوح تلك الأساليب المتمايزة للخطأ تحت عنوان "السقوط"، السقوط بعيداً عن ذاتي في العالم.

يُعرف السقوط في كتابه "الوجود والزمان" عن طريق أسلوب تفسير المهمة القصوى للإثبات. فالإثباتات تكون في جوهرها قابلة للتوصيل للآخرين. ومُنشئ الإثبات يجعله في حضور الكائنات التي يثبتها. ولكن مثلما يجتاز الإثبات من شخص إلى آخر، فإنه يُقبل من الناس الذين لم يألفوا الحدث الأصلي له، ولكنه يقبله ويُوصله إلى الآخرين لأنه ببساطة ما يقوله "الآخرون". فالكلام أو الحديث قد أصبح كلاماً عقيماً أو ثرثرة. وصلة قريبة بالثرثرة هي الفضول، وتلك الكلمة الألمانية التي تستخدم لها هي "Neugier" التي تعني حرفياً "شهوة للجِدَّة". فالثرثار الفضولي يكون على الدوام في حالة ترقب لآخر الأخبار الجديدة . فالمرء يرى ويقرأ ما يجب أن يكون قد رآه أو قرأه "الفرد" أو "الآخرون". الثرثرة والفضول يُسببان الغموض أو الخداع – والكلمة الألمانية التي تستخدم لهما هي "Zweideutigkeit" وتعني كلا المعنيين. فعندما يُثرثر كل واحد عن كل شيء؛ فلن يكون هناك أسلوب لمعرفة من هو بالفعل الذي يفهم ما تكونه الأشياء – بالطبع باستثناء الشخص الذي يعلو بالفعل على شيء ما لا يثرثر بشأنه. فالتساؤلات تتبدى بوصفها راسخة ومتفقاً عليها عندما تكون بالفعل منفتحة. لكن الغموض والخداع أيضاً يُفسد علاقاتنا بالآخر: "فتحت قناع "الواحد إزاء الآخر"، واحد ضد – الآخر" يكون في لعبة "[1]. كل هذا، وأكثر من ذلك، يتفرع من السقوط: أن الوجود الإنساني بشكل متجاور وعن قرب – وفي الأغلب – يكون جنباً إلى جنب مع "العالم". الذي يشكل مجال اهتمامه. هذا "الانهماك والاستغراق" في – يتسم غالباً بالطابع المميِّز للوجود – المفقود في علانية "هم أو الآخرون" . "فالوجود الإنساني قد يسقط دائماً – من أول لحظة – بعيداً عن ذاته بوصفه قدرة أصيلة ليكون ذاته الخاصة، وقد يسقط في "العالم". "السقوط" في العالم يعني الانهماك والاستغراق في الوجود – مع – الواحد – الآخر؛ طالما أن الحالة الأخيرة تُرشد وتهدي عن طريق الكلام العقيم واللغو، الفضول، والغموض"[2].

---

(1) Ibid., P. 175.
(2) Ibid., P. 175.

إذن السقوط والزيف هما شكلان أساسيان للنوع الإنساني؛ فإننا لا يمكن أن نخطو خارج حالتنا الخاصة لنقيسه بمقياس خارجي. ومن جانب آخر، يعتقد هيدجر بأنهما يقودان إلى الخطأ. فالاستغراق والانهماك في العالم، أو بالأحرى في الأشياء الموجودة في العالم، يقودنا إلى النظر لأنفسنا بوصفنا حاضرين في اليد، وبوصفنا شيئاً مفكراً، بوصفنا أداة، أو آلة، أو كمبيوتراً. فإن انغماسنا في الثرثرة يقودنا إلى فصل الإثبات عن مراسيه في الدلالة العالمية ورؤيته باعتباره "حكماً" ذاتياً. وبالتالي، يعد فهم الوجود الإنساني للوجود – وفقاً لتلك الاعتبارات – مرشداً لا يُعتمد عليه. لكن تلك الأخطاء نفسها لا تخدعنا وتفرض علينا بالضرورة عن طريق ثرثرة "هم". فـ"هم" ربما يقولون إن البشر آلات وإن الإثباتات "أحكام"، ولكن يعد هذا أصلاً مميِّزاً وواضحاً للخطأ. وإذا اعتقدنا أن البشر آلات (أو "موضوعات")؛ لأن ذلك يقدم بذاته نموذجاً جلياً تماماً لنا على تعاملنا مع العالم، بحيث إننا كذلك لا نحتاج منهم أن يخبروننا به. وبالعكس، ربما ما يقولونه يكون صحيحاً. وربما يكون خسة وعجزاً، ببساطة أن نقبل ما يقوله "هم". وربما يكون من غير اللائق مطالبة الفيلسوف بأن يقصر انتباهه على المبادئ، أو على الأقل على المشكلات، التي طرحت وتلاحقت في المؤتمرات من جديد وفي الجرائد الحديثة، ولكن ربما تكون المشكلات مشكلات صحيحة وحلها صحيح.

وعلى أية حال، فلاسفة الماضي العظماء – كأرسطو، ديكارت، كانط – ضلوا أيضاً. وبعد، فهم بالتأكيد لم يكونوا أقل أصالة، ولا أقل مقاومة لإغراء الثرثرة ولإغراء الآخرين من هيدجر نفسه. إذ يبدو أن هيدجر يصارع حقيقة معتقدات الشخص عن "أصالة" الشخص نفسه وتعلقه وارتباطه بالمعتقدات. فهو ليس أول من قام بذلك. فأفلاطون كذلك تمسك بأن الفلسفة ليست ببساطة أداة مؤثرة لاكتساب المعرفة، ولكنها أسلوب قيِّم للحياة على نحو سامٍ أو – كما يقول – يفتح عين روح المرء على الحقيقة.

فهو يريد أن يظهر أن أخطاء الفلاسفة مستمدة من الشكل الماهوي للوجود الإنساني نفسه، أي من سقوطه. ولكي يؤكد ذلك، فإنه يبرهن أن الوجود الإنساني في الحياة اليومية، وليكن مثلاً الحرفي المنهمك في عمله، يكون عرضة لنفس الإخفاقات

شأنه شأن الفيلسوف؛ ذلك أن الأخطاء التي يقيمها الفلاسفة تكون فحسب ترجمات تصورية دقيقة لسوء الفهم في الحياة اليومية [1].

11. الهم والاهتمام

لقد أظهر الوجود الإنساني حتى الآن تنوعاً في الأشكال. يُعرف هيدجر حياته اليومية العادية بوصفها: 'الوجود – في – العالم الذي يسقط و يتكشف، والذي يلقى به ويكون مشروعاً؛ ولذلك فإن أقصى قدرته على أن يوجد تكون انبثاقاً، من كُلٍّ من وجوده جنباً إلى جنب مع 'العالم' ووجوده – مع – الآخرين'[2]. فلا واحدة من تلك الأشكال تكون أساسية أو 'أصلية' بالأسلوب الذي تكون فيه سائر الأشكال الأخرى مستمدة منه أو إضافات ثانوية عارضة له. فالوجود جنباً إلى جنب مع 'العالم' (بمعنى، التعامل مع الكائنات اللا إنسانية في العالم) ليس سابقاً على الوجود – مع – الآخرين (أي، التفاعل مع أناس آخرين). وبالعكس، لا الوجود - مع - الآخرين في الأصل، ولا الوجود جنباً إلى جنب مع الأدوات، وهكذا، يعد شكلاً ثانوياً عارضاً مستمداً منه. أو مرة أخرى، لا الفهم ولا الحالات الوجدانية، أو 'حالة – العقل' يكون أصلياً وأساسياً: فكلاهما منخرط ومندرج على نحو مساوٍ في تكشفنا للعالم وتكشفنا لأنفسنا. فإنها – كما يرى هيدجر – أصلية على نحو مساوٍ، أو أساسية على نحو مساوٍ'. وعلى الجانب الآخر، فإن تلك الأشكال لا تقبل الانفصال عن بعضها البعض. فلا يمكن أن يوجد أيّ كائن جنباً إلى جنب مع 'العالم'، ولكنه ليس مع الآخرين، أو أنه كان مع الآخرين ولكنه ليس جنباً إلى جنب مع العالم. ولا يمكن لأي موجود أن يفهم بينما يكون بلا حالة وجدانية، أو يكون بحالة وجدانية ولكنه لا يفهم، ---- وإلخ.

كيف يمكننا أن نجلب وحدة في هذا التفسير للوجود الإنساني؟ يمكننا فعل ذلك، إذا نظرنا لكل تلك الأشكال بوصفها متجذرة في الحالة الأساسية للوجود الإنساني للهم والاهتمام. فالكلمة الألمانية 'Sorge'، شأنها شأن الكلمة الإنجليزية 'Care'، لها عادةً معنيان: **الأول** 'الهم'، أو 'القلق' من شيء ما، **والثاني**، 'الاهتمام' بالأشياء. 'فكلمة الهم والاهتمام Sorge' – كما يستخدم هيدجر الكلمة – تنطوي على كلي

(1) Inwood , Heidegger, PP. 51-54.
(2) Heidegger, Being and time, P.181.

المعنيين، لكن معناها أكثر أساسية من كلٍّ منهما على حدةٍ. حتى المرء الذي يعد - بالمعاني المألوفة للكلمات - غير مهتم، وخال من الهم، أو لا مبال وقليل الانتباه، يكون - بالمعنى الهيدجري - مهتماً أو مهموماً. وذلك لأن وجود الوجود الإنساني - في - العالم يكون هماً واهتماماً؛ إذ يمكننا أن نتحدث عن اهتمامه بما يكون بالفعل في - متناول - اليد، من قبيل الأحذية، والمطرقات، أما أن يقلق ويهتم فإن هذا يتعلق بأناس آخرين. ولكن مرة أخرى الاهتمام والقلق والهم يتناظرون مع الإهمال، واللامبالاة، والضغينة؛ وذلك - فحسب - في حالة الكائنات التي تفتقر إلى الهم والاهتمام والقلق؛ نظراً لأنهم غير قادرين على تحقيقهم كلية كحال الحجر، والأشجار، والحيوانات. في حين أن الهم والاهتمام يكون متمايزاً عن سائر التوجهات الأخرى المحددة، من قبيل الإرادة والرغبة والاجتهاد، والكفاح والمعرفة. فأن تريد، أو أن ترغب، أو أن تجتهد وتكافح من أجل أي شيء مهما كان، فإنه يجب على المرء مقدماً أن يكون بالفعل مهتماً ومهموماً. يجب على المرء أن يكون مهتماً ومهموماً لأجل اكتساب المعرفة. ففي أقصى إحباط واكتئاب أو قلق، فإن الأقرب أن نكون في حالة يقظتنا وانتباهنا لافتقارنا إلى الهم والاهتمام، ونجد أنه من الصعب أن نريد أو نرغب في أي شيء، أو حتى نرغب في أن نتخلص من حالتنا الراهنة.

ومع أن الهم والاهتمام يتجسد في الوجود الإنساني ككل؛ إلا أنه مازال معقداً. يُعرفه هيدجر بوصفه "يستبق ذاته نحو الوجود - بالفعل - في (العالم)، بوصفه وجوداً - جنباً إلى جنب مع (الكائنات التي يواجهها في - العالم)"[1]. فالهم والاهتمام هكذا ينطوي على ثلاثة مكونات تلك التي قد واجهناها بالفعل من قبل. الوجود الإنساني يستبق ذاته. فإنه يكون إمكانياته، إنه - بالمعنى البسيط - يتساءل عما سيفعله بعد ذلك، إنه في حالة تأهب وشروع للقيام بشيء ما. ينخرط هيدجر ويعاشر هذا عن قرب مع 'الوجود الإنساني'، ومع 'الفهم'، 'وأيضاً - على نحو ما سنرى في الفصل التالي - مع المستقبل'. الوجود الإنساني بالفعل في العالم. ويشترك هذا مع 'الإلقاء أو القذف' و'الوجود الواقعي الفعلي'، فالحقيقة أن الوجود الإنساني يكون 'دوماً بالفعل' في حالة معينة، تلك التي تحدد الإمكانيات المتاحة له مع الحالة الوجدانية أو 'حالة العقل' التي

(1) Ibid., P. 194.

تكشف عن إلقائه، الجدب – كما سنرى – مع الماضي. الوجود الإنساني يكـون جنبـاً إلى جنب مع الكائنات في العالم. إنه منخرط ومستغرق في مهمَة – نقـول علـى سـبيل المثال – عملية الطرق أو ببساطة حلـم – النهـار. ينخـرط هيـدجر ويعاشـر هـذا مـع السقوط – وكما سنرى – مـع الحاضـر. إن مفهـوم الهـم والاهتمـام هكـذا يكتنـف ويستوعب ما قد تعلمناه حتى الآن عن الوجود الإنساني، ويعود فيوحد أجـزاءه مـن جديد، ويشير أيضاً – بشكل ضمني مقدماً – إلى الطبيعة الزمانيـة للوجـود الإنـساني. فالهم والاهتمام متناظر ومترابط بمغزى ودلالة العالم. وإذا كان الوجود الإنساني فقـط مهتماً ومهموماً؛ فإنه يمكنه أن يسكن في العالم الدال ذي المغـزى، وفقـط إذا سـكن في العالم الدال ذي المغزى فإنه يمكن أن يكون الوجود الإنساني مهتماً ومهموماً.

وبناءً على ذلك، فالزمان يكون أيضاً حاسماً لتحليل الوجود الإنـساني، حيـث إن: "وجود الوجود الإنـساني يجـد معنـاه في الزمانيـة"[1]. إن إحـدى الاختلافـات بـين الأصالة والزيف هو أن الوجود الإنساني الأصـيل لا يـستغرق كليـةً في الحاضـر وفي الماضي المباشر وفي المستقبل. فالوجود الإنـساني الأصـيل يتجـه نحـو موتـه ويتراجـع للوراء إلى ميلاده، وفيما وراء ميلاده يتجه إلى الماضي التاريخي. إن الوجـود الإنـساني ليس مقصوراً في وعيه على اللحظة الحاضرة. إنه يتجه نحو المستقبل ويرتد إلى الماضي. فالوجود الإنساني يكون زمانياً. وزمانية الوجود الإنساني هي التي تجعل العـالم زمانيـاً بشكل خالص، وتُظهر "زمان – العالم" وتكشف عن العالم المستديم.

إن الوجود الإنساني – كما أخبرنا هيدجر – يستبق ذاته على الدوام، وفي حالة توازن دائـم تجـاه الإمكانيـات الـتي لم تُـدرك بعـد. فكيـف يمكننـا – إذن – الإمـساك بالوجود الإنساني ككل؟ يبدو أنه يفلت دوماً من قبـضتنا، ولا يحـضر بذاتـه لنـا أبـداً بشكل واقعي وكامل، ولكنه دوماً بإمكانـات لم تكتمـل بعـد. ولكـن هنـاك للوجـود الإنساني إمكانية أخيرة، إمكانية تُنهي كل الإمكانيات، ألا وهي الموت. فـالموت لـيس بسيطاً أو حتى شيئاً ما أساسياً يحدث في نهاية حياة المرء. فوعي الوجود الإنساني بأنـه سوف يموت، وأنه ربما يموت في أي لحظة، يعـني أن "الاحتـضار" بمعنـى توجهـه إلى أو "وجوده نحو" موته الخاص يتخلل حياته ككل ويـشكلها. فحيـاة بـدون ترقـب وانتظـار

(1) Ibid., P. 19.

الموت يفترض أن تكون حياة مستبعدة وأبدية. الموت – إذن - يسكن ويأوي في كل لحظة من حياة الوجود الإنساني. ومع ذلك، الإنسان في حياته اليومية العادية المفقود في غياهب "هم" المجهولين – يسلم بأن "المرء يموت". فهذا شيء نُثرثر بشأنه، نُثرثر بغموض، كأن نشير إلى الانتحار مثلاً بوصفه "فعل شيء من الحمق". ولكنهم يحجبون الإمكانية الحاضرة ويعتمون عليها – دوماً، وحتى يحجبون وشك حدوث، موتي الخاص. إنهم يتعاملون مع الاحتضار بوصفه إمكانية" بعيدة"، بوصفه شيئاً ما يحدث للآخرين، ولكنه لا يحدث لي؛ طالما أنني لا أدخن التبغ، ولا أذهب إلى الحرب، أو "أفعل شيئاً من الحمق". أما الشخص الأصيل – فعلى العكس من ذلك – لديه وعي مستمر وراسخ بإمكانية موته الخاص، فهو قلق – وإن لم يكن خائفاً – من مواجهته. فهو يرى حاله وموقفه والإمكانيات حاضرة له ويصنع قراراً فيما بينهم، في ضوء هذا الوعي. فوعي المرء بموته الخاص ينتزع المرء من قبضات "هم": حيث إنه يجب على الوجود الإنساني أن يموت موته الخاص – فالاحتضار ليس أمراً شائعاً أو مسعى مشتركاً – فالموت يقدم دعوى بوصفه وجوداً إنسانياً فردياً ------ فإنه يفرد الوجود الإنساني ويوحده هبوطاً إلى ذاته"[1]. هذا الجدال حول الوجود الإنساني كنوع خاص من الحرية " أي " الحرية إزاء الموت"[2].

في حين أن الوجود الإنساني في حياته اليومية والوجود الإنساني الزائف هما بالطبع "يستبقان ذاتهم" – ولديهم كذلك إمكانيات ليستغرقوها – ولكنهم لا يتوقعون أو ينتظرون، أو "يتجهون نحو" إمكانية الموت بأسلوب توجه الوجود الإنساني الأصيل نحوه. ولكن الوجود الإنساني يتجه نحو موته، وليس فيما وراءه. حيث إن الموت سوف يضع نهاية لإمكانياته. وهذا يعني أن الزمان "الأصلي" يكون متناهياً، وينتهي بموتي[3]. فربما يدوم الزمان إلى الأبد، ولكن زماني ينتهي: "إن المستقبل يقرب قدرة المرء على – أن – يكون، حيث إن المستقبل نفسه يكون قريباً"[4]. ولكن الماضي ليس قريباً بهذا الأسلوب، فهيدجر لا يبدي الميل إلى دعوى أن الزمان يبدأ بميلاد المرء على

(1) Ibid., P. 263.
(2) Ibid., P. 266.
(3) Ibid., P. 330.
(4) Ibid., P. 330.

نحو ما ينتهي بموته. ولذلك – كما سنرى – فهو مهتم بشدّة بالتاريخ. ولكن التاريخ يمنح أيضاً لهيدجر سبباً لتأمل الموت. لأن الموت يجعل التاريخ ممكناً. وفي هذه الحالة ليس موتي الخاص، ولكن موت الأسلاف أو الأجداد. فالتاريخ يتعامل مع الوجود الإنساني الميت. فالوجود الإنساني السابق أنجز أعمالاً جليلة في ضوء الوعي بفنائه وبأنه مختلف عنا بشكل مثير للاهتمام لأنه ميت، ولكنه ليس منقضياً.

وبالتالي، فإن الاحتضار يوحد الوجود الإنساني ويفرده: "بأسلوب ما، إنه في الاحتضار وحده، يمكنني أن أقول قطعاً أنا أكون"[1]. إن الوجود الإنساني الأصيل يتجه نحو موته الخاص. فكيف يقوم بذلك؟ إن الإجابة تكمن في الضمير.

12. الضمير

المشكلة تكون على النحو التالي. إذا كان الوجود الإنساني يتجه نحو موته؛ فإنه يستطيع – إذن – أن يهرب من قبضات هم أو الآخرين، ويشرع في الاختيار الأصيل لأسلوبه الخاص في الوجود، بحيث لا يقبل ببساطة المجال المحدود للإمكانيات المتاحة له من الآخرين. ولكن كيف يستطيع القيام بذلك؟ هم تزودوا حقاً بالموت. فهم يخبرونني عنه ليس لينتابني قلق منه، حيث إنه مجرد إمكانية بعيدة. ولذلك يبقى الوجود الإنساني في كنف "هم". وفي هذه الحالة ليس لدى الوجود الإنساني بالفعل ضمير، فهو غير مسؤول عما يكون وعما يقوم به، ولا يكون مذنباً في أي شيء. "هم" يتحملون مسؤولية الأشياء، منذ أن كان كل ما أكونه وأقوم به، أكونه وأقوم به لأن هذا ما يكونه "الفرد" ويقوم به. الذنب والمسؤولية تُحمل على " أكتافهم". فأنا لا أشرع حتى في اختيارات واقعية: إذ إنني أتتبع فحسب الروتين الذي يفرضه "هم".

إن الضمير بالمعنى التقليدي يتحكم في أفعال معينة أو يمنع عنها على أسس أخلاقية. إنه غالباً يُنظر إليه باعتباره صوتاً ينادي المرء – في بعض الأحيان – مع أنه ليس صوت الإله الثابت الذي لا يتغير. وبهذا المعنى "ضمير" شخص ما تلطخ في افتقار الآخرين- أنفسهم للضمير. فالضمير يُخبرني بما أفعله وما لا أفعله، أنا بوصفي ذاتاً فرديةً، وليس بوصفي هم – أنفسهم. فإنه ربما يخبرني أن لا أفعل ما يفعله الآخرون،

(1) Inwood , Heidegger , PP.75- 78.

أو أن أفعل ما لا يفعله الآخرون. وإذا لم أكن قد ابتعدت بعد عن الآخرين أو هم – أنفسهم؛ فلا يمكن أن يكون لدي ضمير بهذا المعنى: فأنا لا أرى نفسي بوصفي متمايزاً فردياً عن الآخرين، أشرع في الاختيارات على مسؤوليتي. ويستخدم هيدجر نفس الكلمة "Gewissen"، لكلا الضميرين: الضمير بالمعنى التقليدي والضمير بالمعنى الأكثر أساسية الخاص به، ولكن سيكون مناسباً أن نميزهم بوصفهم على التوالي "ضميراً [بالمعنى التقليدي] conscience" و"ضميراً [بالمعنى الماهوي عند هيدجر] Conscience". فليس كل واحد لديه ضمير بالمعنى التقليدي، ولكن كل واحد لديه ضمير بالمعنى الماهوي. ضمير لا يخبرني ما الاختيارات المحددة التي أشرع فيها أو أتجنبها، وما الأفعال التي أتخذها أو أستبعدها، ولكنه ضمير يناديني بأن أشرع في اختيارٍ، وأن أقوم بفعلٍ، وأتحمل مسؤوليتي الخاصة عنه. قبل أن أتمكن من الاختيار، يجب عليّ أن أختار أن أختار، ولأجل هذا الاختيار يناديني الضمير. عندما أكون قد اخترت، عندئذ فقط أجيب نداء الضمير، فهل أستطيع أن يكون لدي ضمير بالمعنى الماهوي. إذا سمعت نداء الضمير؛ فذلك لأنني أريد أن يكون لدي ضمير بالمعنى الماهوي. فكل واحد لديه ضمير ويناديه باستمرار. ولكن ليس كل واحد يستجيب له، ولا الفرد يستجيب له في كل وقت. وذلك لأن نداء الضمير يكون فقط متقطعاً.

إذا كنت في أسر وعبودية الآخرين كلية، فكيف يمكنني دوماً سماع نداء الضمير؟ كيف يمكن أن يكون هناك نداء الضمير؟ فالنداء لا يصدر من الإله، ولا من أي طرف ثالث. ويفترض هذا ألا يُعيننا على الإجابة عن سؤالنا. وإن كان مازال يمكننا أن نسأل: لماذا يسمع البعض نداء الإله ولا يسمع الآخرون؟ فهل هو ينادي بصوت صاخب للبعض ويهمس للآخرين؟ أم هل البعض ينامون نوماً أعمق من الآخرين؟ ثم يفترض أن يكون نداء الضمير كمثل جرس منبه يدق بصوت مرتفع على نحو يكفي فحسب أن يوقظ النائمين نوماً خفيفاً. ولكن، النداء لا يصدر من الخارج. إنه يصدر من الوجود الإنساني ذاته، الوجود الإنساني ينادي الوجود الإنساني. إنه يمكن أن يصدر من الوجود الإنساني ذاته؛ لأن الوجود الإنساني لا يضيع كلية وبشكل غير قابل للاسترداد أبداً في الآخرين. الوجود الإنساني ينسحب من أمن وكفالة الآخرين إلى هروب الوجود الإنساني لمواجهة ذاته – ذاته بوصفه

قدرة أصيلة ليكون ذاته[1]. ولكن الوجود الإنساني يجب أن تكون لديه ومضات من خلالها يهرب ويفر. إن هذا هو الوعي الكامن في ذاته الأصيلة، والذي يُمكّن الوجود الإنساني من كلٍ من نداء ذاته، وأحياناً يستجيب للنداء عند الحاجة.

13. الذنب والعدمية

عندما يستجيب الوجود الإنساني لنداء الضمير بالمعنى الماهوي، فهل يريد أن يكون لديه ضمير بالمعنى التقليدي على نحو ما يكون لديه ضمير بالمعنى الماهوي؟ وهل يكتسب ضميراً بالمعنى التقليدي؟ لا يبدو أن هيدجر يُجيب على تلك التساؤلات بالإيجاب أو بالإثبات. نداء الضمير بالمعنى الماهوي، كمثل نداء الضمير بالمعنى التقليدي يكشف للوجود الإنساني أنه مذنبٌ. ولكن الذنب بهذا المعنى لا يكون شيئاً ما يستسلم له الوجود الإنساني ويخضع له أحياناً فقط. فكل وجود إنساني يكون مذنباً، ولكن الوجود الإنساني الأصيل وحده يدرك ذنبه و يتصرف ويسلك بوعي كامل به. ففكرة الذنب الأصلي والأساسي الذي لا يمحى لا تعد بالنسبة لهيدجر فكرة أصلية. فهو يعزوها في بعض الأحيان لجوته Goethe: 'الفاعل – كما قال جوته أيضاً – يكون دائماً بلا ضمير 'اللاضمير'. فأنا يمكنني فقط أن أكون بالفعل بلا ضمير، عندما أكون قد اخترت أن لا امتلك ضميراً بالمعنى التقليدي'. وذلك فقط لأن كل واحد يكون مذنباً، وأن أي واحد يمكن أن يكون مذنباً.

لماذا يكون الوجود الإنساني مذنباً؟ يوجد أفكار عديدة هزلية. يشرع الوجود الإنساني في اختيارٍ ما بنفسه؛ بحيث لا يمكن أن يكون غير متحمل المسؤولية تجاهه أو تجاه شخص ما آخَر. يختار الوجود الإنساني إمكانية واحدة من بين إمكانيات عديدة؛ إذ يتجاهل - على نحو لا مفر منه - بعض الإمكانيات الجديرة بالاهتمام لأجل تلك الإمكانية التي قد اختارها. وأي اختيار ستكون له نتائج لم يتنبَّأ بها الوجود الإنساني أو يقصدها، ولكن يجب - لذلك أيضاً - أن يتحمل المسؤولية. إن الاختيار الأصيل يُخطأ على الأرجح النتائج التي أسسها الآخرون. فضلاً عن ذلك، عندما يشرع الوجود الإنساني في اختياره، بمعنى أن يختار لذاته أسلوباً في الوجود ليس لليومين القادمين فحسب؛ وإنما لحياته كلها، فإنه ليس لديه سبب أساسي بالأحرى ليشرع في

(1) Heidegger, Being and time, P. 184.

هذا الاختيار بدلاً من كونه متناوباً: إننا نحدد الفكرة الوجودية الشكلية للمذنب بوصفها: وجوداً – أساسياً للوجود الذي قد حُدد وعُرف بـ اللا، أي بوصفه وجوداً - أساس السلب والعدمية"[1].

14. العزيمة

ما الذي يقوم به – إذن – الوجود الإنساني الأصيل؟ إنه يصبح عازماً resolute (entschlossen): "فالعزيمة هي أسلوب متميز لانفتاح الوجود الإنساني". تكشف العزيمة عن الوجود الإنساني ذاته بأسلوب جديد، فالوجود الإنساني يعاين حياته ككل من ميلاده إلى موته. حيث إنه ينفتح بأسلوب ما على العالم والأشياء فيه، ويتضمن مع ذلك أناس آخرون. إنه ينفتح هكذا على مجال الإمكانيات التي لا تكون مرئية للوجود الإنساني في الحياة اليومية، المفقود في هم أو الآخرين. إن تفسير هيدجر للعزيمة يصطبغ بدراسته عن تحويلات وتغييرات القديس بولس(*)، والقديس أوغسطين، ومارتن لوثر Martin Luther. فبولس مازال في نفس العالم بعد رؤية الضوء [أي تجليّ السيد المسيح له] على الطريق إلى دمشق مثلما كان فيه من قبل، ولكن كل شيء يبدو مختلفاً. فالعزيمة تضفى على قرارات الوجود الإنساني ضرورة حتمية وذلك رغماً عن عدمية مشروعه: يقول لوثر ليس "بالطبع هذا ما ينبغي عليّ القيام به، ولكنني أبقى هنا – ولا أستطيع أن أقوم بشيء بخلاف ذلك –" ففي العزيمة التي مثلما يجذب الوجود الإنساني ذاته فإنه ينفتح ويتكشف بذاته أيضاً. وفيما بعد، يستخدم هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" مصطلح "Augenblick" – ويعني حرفياً "لمحة بصر"، لكن بالمعنى الألماني المألوف هو "اللحظة" أو "الدقيقة" – ليعني به "لحظة الرؤية" التي يعزم فيها الوجود الإنساني على تقدير الإمكانيات الكامنة في حالته وموقفه والشروع

(1) Ibid., P. 283.

(*) القديس بولس الطرسوسي: اسمه الأصلي شاول، لُقب باسم "بولس الرسول ورسول الأمم". يعتبر من أعظم رجال تاريخ المسيحية. كان يهودياً روماني الجنسية درس في أورشليم، وكان متحمساً لجنسيته وديانته، وكان يضطهد المسيحيين الأوائل، وكُلِفَ بأن يذهب ليقاوم المسيحية، وفي الطريق ظهر له السيد المسيح، وتحدث معه فأثرت عليه التجربة واعتنق المسيحية، وانخرط في سلك المسيحيين، وصار من أنشط المبشرين بالمسيحية في القرن الأول.

في القيام باختيارٍ حاسم. فالوجود الإنساني ينبغي أن يكون عازماً على أن ينسحب من الحشد، ويصنع قراره بالنظر إلى حياته ككل. فاختيارات المرء، شأنها شأن إثباتاته، تُصنع دوماً في موقف معين. فما يبدو جيداً لي في هذا الموقف ربما لا يبدو جيداً تماماً بالنسبة للآخرين الآن أو فيما بعد، أو حتى بالنسبة لي في موقف آخر(1).

ومن ثم، كل من العزيمة وغير العزيمة، الأصالة والزيف، هي أساليب الوجود الإنساني في الوجود. ووفقاً لذلك، فليس لإحداهما الأولية والأسبقية على الآخر. ولكن الوجود الإنساني الزائف، غير العازم لا يمكن أن يقدم تفسيراً وافياً لحالته الخاصة أو لعزيمته الخاصة. وعلى نحو مماثل، عندما يكون المرء نائماً أو في حلم – النهار؛ فإنه لا يستطيع أن يقدم تفسيراً للنوم ولا لحلم – النهار أو الاستيقاظ أو اليقظة. فإن تفسير الحياة اليومية أو التشتت والتبدد في "هم" يتطلب إما الانسحاب من، أو السمو على، تلك الحالات. فكان هيدجر منذ بداية حياته إلى آخرها متأثراً بمجاز أسطورة الكهف عند أفلاطون في محاورة الجمهورية: حيث كان الرجال العاديون مسجونين في كهفٍ، ينظرون إلى الظلال على الحائط، يهرب البعض منهم إلى العالم الأعلى، حيث يرون الموضوعات الواقعية وأخيراً الشمس ذاتها، ثم يرجعون إلى داخل الكهف ليقنعوا المساجين الآخرين بأن يهربوا. ولكن المرء الذي قد هرب من الكهف يمكنه وحده أن يقدم تفسيراً ملائماً للحالة التي في الكهف، مثلما يقدم تفسيراً لما يوجد خارج الكهف. وعلى نحو مماثل، العازم فحسب يمكن أن يقدم تفسيراً لـ اللاعزيمة أو للعزيمة. فأن يكون المرء فيلسوفاً يجب أن يكون عازماً. فالمرء يجب أولاً، أن ينسحب من دائرة الحياة اليومية. ويجب عليه أن يتجه نحو موته الخاص ويرتد إلى الماضي، أي يعود إلى أصل ومصدر التقليد الفلسفي.

15. الزمانية والهم والاهتمام

إن قدرة الوجود الإنساني في أي لحظة على أن يقلب حياته كلها – إلى التوجه نحو موته، والارتداد إلى ميلاده، والرجوع إلى الحاضر – هو ما يجعله ذاتاً موحدة: فالوجود الإنساني ينشطر في الماضي والحاضر والمستقبل، ثم يجمع ذاته معاً مرة أخرى – كمثل قطعة مطاط أكثر من كونه خرزات في سبحة. إن البناء الثلاثي للزمانية يتوافق

(1) Inwood, Heidegger, PP. 88- 90.

مع الثالوثيات الأخرى المتعددة، التي التقينا بها في تفسيرنا المبكر عن الوجود الإنساني. هكذا 'يكرر' هيدجر أو يعيد كتابة النتائج التي توصل إليها في فترة مبكرة من وجهة نظر زمانيتهم. لدى الهم والاهتمام – كما قد رأينا – بناء ثلاثياً: إنه (1) يستبق – ذاته (2) الوجود بالفعل – في – (العالم) بوصفه (3) الوجود جنباً إلى جنب مع '(الكائنات التي يواجهها في – العالم)'[1]. **العنصر الأول**: الوجود المستبق ذاته، ينطوي في الأصل على المستقبل. فكل وجود إنساني يستبق ذاته، هو على وشك القيام بشيء ما. وفي العزيمة يتخذ هذا الاستباق شكل التوجه نحو الموت، بينما في الزيف يخفف من 'الانتظار والتوقع الخالص'، انتظار أن يرى ما سوف يحدث وما الوجود المهيّأ للتعامل معه. المستقبل يتوافق أيضاً مع الفهم، الذي يتجه مباشرة وبشكل جوهري نحو المستقبل: إنه يعرف كيف كافح الأشياء، وفي أكثر أشكاله أصالة، يعرف كيف يحيا ويعيش. فمع المستقبل يتعلق للغاية بالوجود الإنساني، وملاحظة ومراقبة الوجود الإنساني لوجوده الخاص. **والعنصر الثاني**: للهم والاهتمام، أي الوجود بالفعل في العالم، ينطوي على الماضي. فالوجود الإنساني قد 'ألقي' به في العالم، إنه مشتّت ومُبَدَّدٌ 'بالوجود الواقعي الفعلي'، أي تلك الأشكال العارضة لذاته ولموقفه التي لم تكن من صنعه ومع ذلك، يجب عليه ببساطة أن يُنشيء ويبدي الغالبية العظمى منهم. الإلقاء، والوجود الواقعي الفعلي يتكشفان وينفتحان بالحالات الوجدانية من قبيل القلق، الذي يتجه في الأصل وبشكل مباشر نحو الماضي. 'القلق متجه مباشرة نحو الماضي حيث إنه قلق بشأن الوجود الإنساني المجرد بوصفه الشيء ما الذي قد ألقى بلا حذر'[2]. إن المماثل الزائف للقلق، أي الخوف، هو أيضاً متجه مباشرة نحو الماضي، حيث إنه ينطوي على 'نسيان ذاته' في حيرة وارتباك المرء. **أما العنصر الثالث**: أي الوجود جنباً إلى جنب مع الكائنات التي نواجهها في العالم، فينطوي في الأصل على الحاضر، 'الإحضار'، بمعنى أن يدع ذاته في حالة مواجهة مع الأشياء في موقف المرء الدارج أو المألوف. والسقوط كذلك يتعلق بالحاضر: فالوجود الإنساني الساقط يهتم بذاته بما يكون حاضراً، ويهتم بعمله المباشر أو يهتم بالثرثرة الدارجة والشائعة، بدلاً من الاهتمام بالماضي طويل المدى أو بالمستقبل. فالكلام أو الحديث، الذي

(1) Heidegger, Being and time, P. 192.
(2) Ibid., P. 343.

يصطف جنباً إلى جنب مع الفهم، والحالة الوجدانية، والسقوط بوصفه الشكل المحوري للوجود الإنساني، لا يتعلق بأي انبثاقات، ولكنه يصطف فيما يعلو على سائر الانبثاقات الثلاثة[1].

وبالتالي، يحدد هيدجر أحياناً في كتابه "الوجود والزمان"[2] – بينما في أكثر الأحيان يحدد في أعماله المتأخرة - الوجود - في - العالم "بتعالي وتجاوز" الوجود الإنساني. فالوجود الإنساني يتعالي ويتجاوز، ليس بمعنى أنه يكون أو يبلغ لكائن عالمي – آخر، ولا بمعنى أنه يعزم على أن يجتاز عوائق ذاتيته الخاصة، وأن يكون على اتصال بالموضوع الخارجي – حيث إنه ليس هناك مثل هذه العوائق. وإنما يتعالى الوجود الإنساني ويتجاوز – بخطوات إلى الوراء – أي وكل كائن خاص إلى العالم الذي يوجد فيه. فماذا يحدث لو لم يتخطّ ويتجاوز الوجود الإنساني؟ إن الحجر لا يتجاوز، ولا تفعل ذلك الحشرات أيضاً، ولا الكلاب، أو الإله. فالحجر والحشرات والكلاب هي درجات مبتذلة أُحتشدت عن طريق الأشياء في بيئتهم المحيطة بهم. فكل شيء يقومون به محدد ببيئتهم المباشرة المحيطة بهم. فالأشياء قريبة للغاية، وجائرة للغاية، لتكون "مواجهة". الإله أيضاً لا يمكن أن يواجه الكائنات؛ ليس لأنهم يحشدونه في بيئتهم المحيطة بهم؛ ولكن لأنهم جميعاً خلقه، ولأنهم واضحون له كليةً وبشكل أبدي ورهن إشارته وطوع بنانه. ولكن، الوجود الإنساني – بخلاف ذلك – يتعالى على سائر الكائنات الأخرى ويتجاوزها ويشرع عالماً، الذي توجد فيه الكائنات على مسافة فاصلة من الوجود الإنساني نفسه. وهكذا، فالوجود الإنساني (بخلاف الإله) يكون متناهياً، فهو في وسط الموجودات الذي يتيح لها أن تكون ذاتها، وهكذا فإنه يواجهها بدلاً من مواجهة الخالق. ولكن (بخلاف الحجر أو الحيوانات) الوجود الإنساني لديه مكان حر يحيا فيه، مكان فيما وراء التحكم في بيئته المباشرة المحيطة به، أو فيما وراء التحكم في أي كائن مُعطى. فالوجود الإنساني يدع الأشياء وشأنها وهي تتركه وشأنه.

(1) Ibid., P. 342.
(2) Ibid., P. 364.

يعتمد تعالي الوجود الإنساني على زمانيته المنبثقة بالأسلوب الذي لا يملكه أي كائن آخر، فالوجود الإنساني له مستقبل، وماض وحاضر. كل من تلك الانبثاقات هو "أفق" أو بالأحرى مجال يُحدِّده الأفق. كل واحد منهم يحدده واحد من الأوجه الثلاثة للنشاط الإنساني القصدي، وهذا هو "مشروعه الأفقي" أو "نموذجه". الوجه **الأول**: هو "لأجل ذاته"، أي أهداف وغايات الوجود الإنساني – مشروع المستقبل. (الوجود الإنساني ليس في جوهره أنانياً. ربما يكون هدفي أن أساعد الآخرين، ولكنه مع ذلك هدفي) أما الوجه **الثاني**: فهو أنه "في مواجهة" الوجود الإنساني الملقى به، أي الموقف التراجعي الذي لم يكن من صنعي الخاص – نموذج الماضي. وأخيراً: "من أجل"، المعدات والأدوات التي أستخدمها لأحقِّقَ بها أغراضي وأهدافي – نموذج الحاضر.

ولذلك، فالوجود الإنساني يتعالى على العالم؛ إذ يتعالى في الزمانية. تبدو تلك الأساليب للتعالي متشابهة من حيث البنية. ومن ثم، فإن حرية الوجود الإنساني وتعاليه هي التي تجعله قادراً على – وتقتضي حقاً – أن نرى الكائنات بالأحرى بوصفها إمكانيات بدلاً من كونها حقائق واقعية.

ونخلص من ذلك إلى أن الميتافيزيقا عند هيدجر تعني البحث في الوجود العام من حيث أنه وجود سابق على المعرفة. فإذا كان كانط قد عرف الفلسفة بأنها البحث في معرفة الوجود لا البحث في الوجود وبأنها كذلك البحث في الشروط التي تجعل معرفتنا لهذا الوجود أمراً ممكناً، نقول إنه إذا كان كانط قد فعل ذلك فإن هيدجر يرفض ابتداء أن يرجع البحث في الوجود إلى مجرد البحث في الذات العارفة. فالبحث في الميتافيزيقا عنده هو البحث في ذلك الوجود السابق على المعرفة، وذلك لأن الإنسان باحتكاكه بهذا الوجود السابق على المعرفة يشير بأنه قريب إلى الوجود في خريفه الأول. أي يشعر بأنه قريب إلى الوجود قبل أن يدخل عليه العقل أو الذات العارفة فيفسده بكل ما تضعه الذات من مقولات أولية. لكن هذا الوجود السابق على المعرفة لا يختلف عند هيدجر عن العدم نفسه. ومعنى هذا أن البحث في الوجود العام بهذا المعنى الذي أراده هيدجر ليس شيئاً آخر إلا البحث في العدم. وسواء قلت إن هيدجر قد جعل من الميتافيزيقا البحث في الوجود أم قلت إنه جعل منها البحث في العدم فهذان قولان بمعنى واحد. وذلك لأن البحث في الوجود العام لا بد أن يثير

في الإنسان الضجر والحسرة. ولابد أن يشعر الإنسان بخوف أمام هذا المطلق "لا بأي معنى ديني". فالإنسان أمام الوجود العام كائن قلق ممزق خائف. وهيدجر يفرق بين نوعين من الخوف: الخوف الذي يشعر به الإنسان في مواجهة الوجودات الشيئية الخاصة والخوف الأكبر الذي يشعر به الإنسان وهو يواجه الوجود ككل، الإنسان في مواجهة هذا الوجود يشعر حتماً بأنه مفقود وبأنه يبحث في العدم نفسه.

ومن ثم، نجده يرجع عائداً إلى نفسه يتخذ من وجوده البشري أساساً لبحثه الفلسفي. ولهذا فإن هيدجر بعد أن أوصانا بأن نبحث في الفلسفة أو في الميتافيزيقا باعتبار أنها البحث في الوجود العام عاد وقرر أن البحث في الوجود العام لابد أن يسلم الإنسان إلى البحث في الميتافيزيقا وهو البحث فيما أطلق عليه هيدجر اسم علم الوجود الأساسي.

ويقصد به هيدجر أن تكون الميتافيزيقا بحثاً في الحقيقة البشرية أو في الوجود الإنساني من حيث إن الإنسان يتوجه أولاً إلى البحث في الوجود العام، لكنه يجد أن هذا البحث يفلت من يديه ولا يستطيع هو ككائن متناهي أن يلحق به. ولهذا نجده يستعيض عن البحث في هذا الوجود العام بالبحث في الوجود الأساسي وهو ما يسميه هيدجر أيضاً وجود الحقيقة الإنسانية أو البشرية. وهكذا نرى أن البحث في الوجود العام عند هذا الفيلسوف قد استحال إلى بحثه في ذات الإنسان. وهكذا ينتهي البحث في الوجود العام إلى بحث في ذات الإنسان وحقيقته الباطنية؛ لأن هذا هو الميدان الذي يستطيع الإنسان يتجول فيه. وهذا ما يسميه هيدجر بالأنثروبولوجيا ومعناها عند هيدجر البحث في الوجود البشري الذاتي. هذا البحث في الأنثروبولوجيا يتصف أولاً وقبل كل شيء بأنه بحث تاريخي. وليس المقصود بالتاريخ هنا أن تكون للإنسان سيرة معينة أو أن تكون لحياته نقطة بدء ونقطة انتهاء، بل المقصود به أن يكون الإنسان مرتبطاً بتاريخية عميقة. ولهذا، يتوقف هيدجر مؤقتاً عن دراسته للزمان في كتابه "الوجود والزمان" ليتأمل، في الفصل الخامس من القسم الثاني، "الزمانية والتاريخية". الوجود الإنساني يمد ذاته في الخارج بين ميلاده وموته، و"الحركة المحددة" التي يكون فيها الوجود الإنساني ممتداً بذاته إلى الأمام، نُطلق عليها اسم "نزعته التاريخية"[1].

---

(1) Ibid., P. 375.

فالوجود الإنساني لا يحدث بوصفه نتيجة للخبرات اللحظية، التي تولدت عن طريق ذاتٍ مثابرة. إنه يحدث عن طريق التوجه نحو موته الخاص والارتداد إلى ميلاده، وعن طريق الاختيار بعزم إمكانية واحدة من بين سائر إمكانياته في "لحظة الرؤية" الحاضرة، وعن طريق الالتحام بها "بمثابرة وثبات – ذاتي". هذه الإمكانية هي مصير الوجود الإنساني: "في يوم ما قد يدرك المرء تناهي وجوده الإنساني، فإنه ينتشل المرء للوراء بعيداً عن تعدُّد الإمكانيات اللانهائية التي تقدم نفسها باعتبارها الأقرب إليه – كالراحة، والمراوغة، والاستخفاف والاستهانة بالأشياء وعدم التروي إزاءها – ويجلب الوجود الإنساني إلى بساطة مصيره"[1].

الشخص وحده الذي يملك مصيراً بهذا المعنى، يمكن أن يعاني في أيدي المصير بالمعنى البراني السطحي. فالشخص غير العازم الذي ينجرف مع التيار ربما قد يكون لديه سوء حظ وعدم توفيق، ولكنه لا يمكن أن يعاني من مصائب وصدمات المصير. "فالمصير" يختلف عن "القدر": "لكن إذا كان الوجود الإنساني المقدَّر، بوصفه وجوداً – في – العالم، يوجد ماهوياً في الوجود مع الآخرين؛ فإن نزعته التاريخية تكون – إذن – التشارك في النزعة التاريخية وحتمية له بوصفها قدراً. وهذه هي الكيفية التي نحدد بها النزعة التاريخية للمجتمع والناس"[2].

إن القدر ليس ببساطة مجموع مصائر الفرديات المنفصلة. فمصائرنا تؤلف داخل قدر فردي عن طريق تفاعلنا في العالم العام أو المشترك بتاريخ مشترك: "في التجمع والصراع وحده تصبح قوة القدر حرة". فقدر الوجود الإنساني المحتوم مع "جيله" يؤلف النزعة التاريخية الأصلية الكاملة للوجود الإنساني ويتمها"[3]. يحاول هيدجر أن يوجه الطريق بين النزعة الفردية القصوى والاستغراق والانهماك الكامل في الهم أو في الآخرين.

16. التاريخية غير الأصيلة

لقد وصفنا حتى الآن التاريخية الأصيلة، تاريخية الوجود الإنساني العازم. في حين أن الوجود الإنساني غالباً ليس عازماً، ولكنه على العكس من ذلك يكون

(1) Ibid., P.384.
(2) Ibid., P. 384.
(3) Ibid., P. 384.

تاريخياً. وتختلف تاريخيته عن تاريخية الوجود الإنساني الأصيل تبعاً لاعتبارين: **الأول،** إنه لا يتجه نحو موته ولا يرتد إلى ميلاده، ولا يبقى في مثابرة – ذآتية عن طريق العزيمة التي تشكلت في لحظة الرؤية، ويبدو أنه يشبه أكثر سلسلة من الخبرات المتمايزة التي لا تتفق مع ذات مثابرة أو مُصرة. ويبزغ هذا ما ينظر إليه هيدجر بوصفه مشكلة مزيفة: وماذا عن تلك الخبرات التي تربطهم وتصلهم معاً بوصفها خبرات شخص فردي؟ أما **الاعتبار الثاني،** هو أن الوجود الإنساني غير العازم يستمد رؤيته للتاريخ وللماضي من خلال الموضوعات التي تشكل مجال اهتمامه اليومي أكثر مما يفعل الوجود الإنساني الأصيل. بمعنى أن التاريخ يصبح تاريخاً – عالماً. ولكن يعد مصطلح "تاريخ – عالم" مصطلحاً غامضاً. إن التاريخية الأصيلة في إحدى معانيها هي تاريخ - عالم، حيث إن ما يكون تاريخياً ليس هو الوجود الإنساني فيما يملكه ويخصه، وليس هو ذات بلا عالم؛ وإنما هو الوجود الإنساني في عالم ما. وبمعنى آخر، لا يشير مصطلح "تاريخ – عالم" إلى تاريخية الوجود الإنساني؛ وإنما يشير إلى تاريخية موضوعات داخل العالم – كالأدوات، والكتب، والمباني، أو حتى الطبيعة كالريف مثلاً، أو كمثل منطقة استعمرت واستغلت كميدان للحرب، أو بوصفها مكاناً للعبادة[1] فالوجود الإنساني الساقط والزائف يتبدد ويتشتت على الدوام في عالم الحاضر: "فإنه فُقِدَ وتاه في صنع حاضر "اليوم"، إنه يفهم "الماضي" في إطار "الحاضر"[2]، وبخلاف ما يقوم به الوجود الإنساني الأصيل، الذي يفهمه في إطار المستقبل، وفي إطار مصيره الخاص. فعلم التاريخ الأصيل هو "أسلوب لنزع المرء بألم من العلانية الساقطة "لليوم"[3].

17. زمان – العالم

إن الزمان ذو "دلالة ومغزى"؛ فالوجود الإنساني يحتاج الزمان للقيام بالأشياء، إنه يتخذ ويحفظ الزمان للقيام بالأشياء، كما أنه يمكن أن "يفقد" أو يضيع الزمان ويهدره. وهذا يتوقف على وجود الوجود الإنساني بوصفه هماً واهتماماً، ويتوقف على زمانيته وتناهيه: "إنّ هناك "تتكشف بالأسلوب الذي تتأسس فيه زمانية الوجود

(1) Ibid., P. 388.
(2) Ibid., P. 391.
(3) Ibid., P. 397.

الإنساني الخاصة بوصفها امتداداً انبثاقياً مستقبلياً، وبهذا التكشف يعين الزمان ويخصص للوجود الإنساني؛ ولهذا السبب وحده يمكن للوجود الإنساني - بوصفه ملقى به بشكل واقعي فعلي - أن يحفظ زمانه وأن يفقده"[1] إن دلالة ومغزى الزمان تكون أكثر أساسية من إحصاء - الزمان أو قياس - الزمان. فأنا أنظر لساعتي لأنني أحتاج أن أحضر اجتماعاً في الميعاد المحدد. وأنظر إلى مفكرتي اليومية لأنني أتساءل عما إذا كنت استطيع أن أقابل موعدي الأخير أم لا. فلا يفترض أن ألتجأ للساعات أو المفكرات اليومية إذا لم احتج الزمان للقيام بالأشياء، بل وإذا لم احتج أن أقوم بالأشياء في الميعاد المحدد.

يقتضي علم التاريخ زمان العالم، وإن لم يكن زماناً - الآن: "تحد الزمانية العلاقة الزمنية بين زمان - العالم، في داخل الأفق الذي يمكن للتاريخ أن يظهر بوصفه نزعة تاريخية في داخل - الزمان"[2]. لا يريد هيدجر منا أن نُبعد زمان - العالم لصالح الزمانية المنبثقة. إذ يفترض ذلك أن يحولنا إلى قالب ثابت تعمل العزيمة بداخله.

فهو يُنهي كتاب الوجود والزمان بالسؤال: "هل الزمان نفسه يتجلى بذاته بوصفه أفقاً للوجود؟"[3] يبدو أن فكرته هذه تتوافق مع فهمنا الجديد للزمان؛ إذ يمكن حالياً أن نتأمل الوجود بوجه عام، وبغض النظر عن الأساليب الخاصة للوجود، وعدم الاكتراث إلى علاقته بالوجود الإنساني. قد بيَّن هيدجر أكثر من مرة أن الوجود الإنساني يمكن تحليله فقط على نحو مناسب إذا كانت "أنطولوجيا الكائنات الممكنة في - العالم توجه بإحكام وأمان كافيين عن طريق توضيح فكرة الوجود بوجه عام وتنقيتها"[4]. وربما كنا نشك في عما إذا كان كتاب الوجود والزمان يثير اهتماماً كبيراً بحيث يدفع للحديث عن هذه المسألة أم لا. فلسنا من الواضح - **أولاً** - أننا في حاجة إلى أن نظهر الوجود بوجه عام لنفهم الاختلافات بين الأساليب المتعددة للوجود، أي الاختلاف بين أسلوب الصخور والأدوات والوجود الإنساني والزمان، والعالم في الوجود. يفكر هيدجر في الوجود بوجه عام بوصفه أفقاً للأساليب المميِّزة للموجود،

(1) Ibid., P. 410.
(2) Ibid., P. 436.
(3) Ibid., P. 437.
(4) Ibid., P. 366.

الذي يعد نقطة الامتياز فيما وراء أي نوع خاص من الكائن؛ إذ يمكننا من خلاله أن نعاين ونميِّز بين تنوعاتهم وعلاقاتهم المتبادلة. ولكن حتى لو كان الوجود الإنساني المتناه يمكن أن يُدرك ويبلغ نقطة الامتياز هذه، فما هو الشيء الذي قد يكون مثيراً للاهتمام لنتحدث عنه؟ وثانياً، يبدو أن هيدجر كان يغلق الطريق تماماً إلى الوجود الإنساني - المستقل عن الوجود والمتحرر منه، أو يغلق الطريق تماماً إلى نقطة الامتياز فيما وراء الوجود الإنساني نفسه، عن طريق زعمه الدائم بأنه ليس هناك وجوداً بدون الوجود الإنساني. فلم يركز كتاب الوجود والزمان على وجود الوجود الإنساني ليستبعد الكائنات الأخرى. فالزمان والعالم والمطرقات والصخور - كل ذلك يُفسَّر عن طريق الموجودات الإنسانية في وجودها. فماذا يمكن أن يكون هناك إزاء الوجود أكثر مما يقوم به الوجود الإنساني حيال كل هذا؟

هل انتهى فكر هيدجر بكتابه "الوجود والزمان"؟ بالطبع، لا. فهو يكتب عن أطروحات مختلفة. ويبدو أنه غالباً تمايز عن كتابه "الوجود والزمان" وتغاير عنه، بل وأحياناً كان ينكر ما قام به وتوصل إليه في فكره المبكر أيضاً. وليس في حاجة إلى تفسير خاص بأن هيدجر في مهمته الأدبية في الخمسين عاماً الغريبة والمغايرة عنده لم يُكَرِّرْ العمل باستمرار على نفس الأطروحات، وأنه - كذلك - غير من تفكيره عرضياً. فما يكون جديراً بالاعتبار - وبلا شك أنه مدين بشيء ما "لعزيمته" - هو محاولته أن ينجز كل عمله في وحدة واحدة مترابطة بحيث ينصهر في بوتقة واحدة.

وبعد هذا العرض المطول لميتافيزيقا الوجود عند هيدجر ولحديثه عن أنواع الوجود سواء منها الوجود العام أو الوجود البشري أو وجود الآخرين، يتبين لنا أنه إذا كانت الميتافيزيقا تهتم بالبحث في الوجود العام؛ إلا أن هذا البحث قد انحل في نهاية الأمر عنده إلى البحث في الوجود الخاص وفي وجود الإنسان الذاتي المتزمن بزمانه الوجودي الخاص. وهذا البحث هو الذي أطلق عليه هيدجر البحث في الوجود الأساسي وهو البحث المرادف للبحث الميتافيزيقي الأصيل. لكن البحث في هذا الوجود الأساسي له أبعاد كثيرة وأنواع من الوجود كما رأينا من قبل.

ثانياً: الحقيقة والوجود

قد كان تساؤل هيدجر عن معنى الوجود هو هدفه الوحيد الذي لا يغيب عنه أبداً؛ ولهذا فقد طرح تساؤل عن معنى الوجود، ذلك النور الذي يشرق في الموجودات فيهبها وجودها. وبذلك لم تكن تساؤلاته عن اللغة والشعر والفكر والحقيقة وسائر تساؤلاته الأخرى إلا طرقاً تشعبت عن طريقه الأصلي الذي يسأل عن معنى الوجود، والهدف منها هو إظهار هذا المعنى، وانتزاعه من تحجبه. ولذلك، لم يكن غريباً أن نجد هيدجر يبحث في العلاقة الحميمة بين الحقيقة والوجود.

وها هو ذا هيدجر في كتابه الوجود والزمان- الذي يمثل المرحلة المبكرة من تفكيره - يبحث في قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود على ضوء علاقة الوجود الإنساني Dasein بالحقيقة، بحيث يتضح لنا لما يكون الوجود دائماً مع الحقيقة وبالعكس. وقد كان سؤال هيدجر المستمر عن الوجود سؤالاً فينومينولوجياً يهدف إلى إظهاره، حيث إن الفينومينولوجيا تهدف إلى إظهار هذا الذي يخفي نفسه في الظواهر. ومن ثم، فالمنهج الفينومينولوجي هو أفضل منهج يستطيع أن يزيل الستار عن هذا الذي يحجب ذاته، أي الوجود. فقد اتخذت الفينومينولوجيا طابع تفكير هيدجر الخاص الذي يتسم بالطابع الأنطولوجي، على أساس أن الفينومينولوجيا وإن كانت تهتم بالبحث في الماهيات، فالوجود هو الوحيد الجدير بالبحث في ماهيته. ومن ثم، فالفينومينولوجيا هي أسلوب هيدجر المبكر في الاقتراب من الوجود على ضوء تحليل الوجود الإنساني، على أساس أن: "فينومينولوجيا الوجود الإنساني هي هرمنوطيقا Hermeneutics بالمعنى الأساسي للكلمة، حيث تشير إلى مهمة التفسير Business of interpreting"[1] ومن ثم، فهيدجر وجد أن الهرمنوطيقا هي ما يناسب تحليل الوجود الإنساني؛ إذ إنها تعبر عن قدرة الوجود الإنساني على الإنصات لنداء الوجود، على أساس أن: "مصطلح الهرمنوطيقا يقودنا إلى الفعل اليوناني Hermeneuin، المرتبط باسم ermeniueus الذي يرجع إلى اسم الإله هرمز Hermes . وهرمز هو رسول الآلهة الذي يجلب رسالة القدر، والهرمنوطيقا هي التفسير الذي يجلب البشائر؛ لأنها تنصت إلى الرسالة. وهكذا، فالهرمنوطيقا لا تعني مجرد التفسير فحسب، ولكنها في

(1) Ibid. , p.62.

المقام الأول، إحضار للرسالة والبشائر[1] وينبغي التنويه هنا إلى أن الهرمنوطيقا هي المفهوم الذي استبدله هيدجر بمصطلح الوصف الفينومينولوجي عند هوسرل، كما أن تحليله للوجود الإنساني ما هو إلا خطوة على طريق البحث عن معنى الوجود، وبالطبع كان هذا التحليل فينومينولوجيا. غير أنه يرى فينومينولوجيا الوجود الإنساني باعتبارها هرمنوطيقا. فالهرمنوطيقا مصطلح يعبر به هيدجر عن أحوال الوجود في العالم، حيث إن البلوغ لمعنى الوجود وتكشف حقيقته له بعدان: الأول، متعلق بالوجود الإنساني الذي لديه القدرة على الإنصات لنداء الوجود وتلبيته- وهذا ما قصده هيدجر بالرسالة في النص السابق -، والآخر، يعتمد على الوجود نفسه الذي يكشف عن ذاته للوجود الإنساني حينما يسير في الطريق متجهاً إليه، ومن هنا نظر هيدجر للإنسان: "بوصفه حامل – الرسالة..... فالإنسان ينصت إلى هذه الرسالة"[2].

ويتضح مما تقدم أن الوجود الإنساني هو الموجود الوحيد من بين سائر الموجودات الأخرى القادر على طرح سؤال الوجود؛ ذلك لأن: "الوجود الإنساني ليس مجرد موجود يظهر بين الموجودات الأخرى. وإنما بالأحرى يتميز أو نطيقياً بحقيقة تخص معنى وجوده، وهي أن الوجود ينبثق من أجله. ولكن في هذه الحالة، فإن الذي يشكل حالة وجود الوجود الإنساني ويتضمنه في وجوده – في وجوده اتجاه هذا الوجود- له علاقة بالوجود Being هذه العلاقة هي ذاتها وجود"[3] ومعنى هذا أن الإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن حقيقة الوجود إلا إذا كان يحيا في علاقة معه ويحس أنه في حماه، بل إن أسلوب الإنسان في الوجود هو الذي يحدد أسلوبه في فهم ماهية الحقيقة، وهي بالطبع حقيقة الوجود نفسه. ومن الواضح أن هذا الأسلوب في الوجود لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً، بل ينبغي أن يكون مسلكاً أساسياً يوجه كل كياننا ويحدد كل وجودنا التاريخي. والأمر في اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التي يمكن أن يصل إليها الإنسان، ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا

(1) Heidegger, "A Dialogue on Language", in on the way to Language, Translated by D. Hertz (New York: Harper and Row Publishers, 1971), p. 29.
(2) Ibid., P.40.
(3) Heidegger, Being and Time, P.32.

بالوجود، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائعين[1]. وهذا يعني أن هناك طريقاً أمام الوجود الإنساني ليفهم ذاته في وجوده، وبدرجة كبيرة من الوضوح. فهذه الميزة تخص الوجود الإنساني وحده الذي مع وجوده وخلاله يتكشف الوجود له. ففهم الوجود هو ذاته الطابع المميز لوجود الوجود الإنساني، وفي هذا يقول هيدجر إن: "الوجود الإنساني يسمع؛ لأنه يفهم"[2] وعلى ضوء هذه العبارة يتبين لنا أن الوجود الإنساني ينصت إلى نداء الوجود- هذا النداء الهاتف بلا صوت – حينما يكون في حالة من فهم الوجود لتكشف حقيقته. أو بتعبير هيدجر، الإنسان يحرس حقيقة الوجود، "فالإنسان راعي الوجود Man is the shepherd of Being"[3] وهذا ما دفع كوكلمانز للقول بأن: "هيدجر يحاول كتابه "الوجود والزمان" أن يتيح للوجود الإنساني أن يظهر ذاته فيما يكونه وعلى النحو الذي عليه. فما يميز الوجود الإنساني هو فهمه للوجود، وهذه هي العملية التي بها يتجاوز ويتخطى الوجود الإنساني ذاته متجهاً نحو فهم الوجود وكل الموجودات"[4].

وهنا ينبثق سؤال على درجة كبيرة من الأهمية: كيف يكشف هذا الوجود الإنساني عن معنى الوجود في إطار التساؤل عن معنى الحقيقة؟ وهنا ينبغي توضيح المعنى الأنطولوجي الذي نقول فيه أن "هناك حقيقة "There is Truth"، بحيث يتخذ تحليل هيدجر المبكر لقضية العلاقة بين الحقيقة والوجود نقطة انطلاقه من التصور التقليدي للحقيقة؛ كي يكشف عن الأسس الأنطولوجية لذلك التصور.

وفقاً للتصور التقليدي، فإن الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء، ولكن هذا التميز للحقيقة عام وأجوف تماماً. وهذا ما دفع هيدجر للتساؤل عن أسس هذه العلاقة. فماذا يعني – هنا- التطابق؟ وفقاً للنظرة الدارجة، التطابق يعبر عن علاقة شيء بشيء، فكل تطابق – وكذلك الحقيقة – هو علاقة. ولكن ليست كل علاقة بتطابق. فالعلامة – على سبيل المثال – تدل على ما يشار إليه. ومثل هذه الإشارة هي

(1) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص173.

(2) Ibid.,P. 206.

(3) Heidegger, "Letter on Humanism",P. 210.

(4) Kockelmans, Heidegger: on Art and Art Works, P. 75.

علاقة، فالعدد "6" يتوافق مع "16 ناقص 10". فتلك الأعداد تتطابق، أي تتساوى. وهذا التساوي هو أحد أساليب التطابق. ولكن، كيف يتطابق العقل مع الشيء، أو الحكم مع موضوعه؟ فإذا كان من المستحيل أن يتساوى العقل مع الشيء؛ لأنهما ليسا من نفس النوع، فهل هما – بالطبع- متماثلان أو متشابهان؟ فمن أين جاء هذا التطابق؟

بالنسبة للتصور التقليدي، فإن ما يكون حقيقياً هو المعرفة، والمعرفة هي أن تحكم. وفي الحكم يمكننا أن نميز بين جانبين: فعل الحكم بوصفه عملية نفسية واقعية، وموضوع الحكم بوصفه مضموناً مثالياً. وهنا قد أصبحت المسألة أكثر تعقيداً؛ إذ أصبح لدينا فعل الحكم من جهة، والمضمون المثالي الذي يشير إلى شيء حقيقي أو واقعي من جهة أخرى، وقد عبر هيدجر عن هذا المعنى بقوله: "ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد تجزأ بهذه الطريقة إلى أسلوبين في الوجود، لا يؤدي وضعهما معاً إلى بلوغ صميم أسلوب وجود المعرفة" [1] ومن ثم، لكي تصبح الحقيقة ظاهرة واضحة ومتجلية في المعرفة ذاتها، يجب أن تظهر المعرفة ذاتها بوصفها حقيقة. ولكن، كيف تتم تلك الحالة؟ لا بد إذن أن تتضح لنا علاقة التطابق في السياق الظاهري للإثبات، ولكن كيف نفهم هذا الإثبات؟

يضرب لنا هيدجر مثالاً بسيطاً من واقع التجربة الحياتية التي نعيشها كل يوم بقوله: دعنا نفترض أن شخصاً ما يصدر حكماً على صورة معلقة على الحائط دون أن يراها بقوله "الصورة المعلقة على الحائط مائلة". ثم يدير ظهره ليرى إن كان حكمه صحيحاً أم لا. فما الذي يظهر ذاته في هذا الحكم أو الإثبات؟، هل نثبت تطابقاً بين معرفتنا أو "ما يكون معروفاً يكون متطابقاً ظاهرياً مع..." [2] وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الشخص حينما يصدر هذا الحكم على الصورة المعلقة على الحائط، فإنه لا يفكر في شيء آخر غير الصورة الواقعية. فالحكم أو الإثبات هو أسلوب وجود تجاه الشيء ذاته الذي يوجد أو يكون. ومن ثم، فالحكم يتعلق بالشيء أو الموجود الواقعي نفسه. فما الذي يحدث إذن عندما يتأكد صدق العبارة أو الحكم على الصورة المعلقة على الحائط؟ إننا نبلغ للموجود من جهة وجوده، فمثل هذا الإثبات يؤكد ويقرر،

(1) Biemel, "The Problem of Truth," in An Illustrated Study,. P. 62.
(2) Heidegger, Being and Time, Pp.258-260.

ويُتيح للموجود أن يشاهد ويرى في لا تحجبه أو تكشفه Lets the entity be seen in its uncoveredness[1].

ومن هذا يتبين لنا أن الوجود الحقيقي للإثبات يجب أن يفهم بوصفه تكشفاً للوجود؛ إذ أنه مسلك نتخذه إزاء الموجود لكي نكتشفه. ولكن، من ذا الذي يقوم بهذا التكشف أو الانفتاح على الموجود؟ إنه الوجود الإنساني أو Dasein، فالكشف أو الانفتاح هو أحد أساليب الوجود الإنساني في الوجود بوصفه وجوداً - في- العالم منفتح على نفسه وعلى عالمه وكل ما يحيط به من موجودات. وهذه السمة الفريدة التي ينفرد بها الوجود الإنساني هي التي تجعله قادراً على كشف الموجود وجلبه إلى الظهور والانفتاح. وهكذا، فالوجود الإنساني لا يكشف عن الموجود إلا لأنه يتواجد في الانفتاح، أي في وجوده في العالم. ففهمه للوجود نفسه مستحيل بغير هذا الانفتاح. ويعني ذلك أن الوجود الحقيقي بوصفه تكشفاً للوجود، يكون بدوره ممكنا أنطولوجيا فقط على أساس الوجود - في - العالم. هذه الحالة الأخيرة تفهم بوصفها الحالة الأساسية للوجود الإنساني، فهي الظاهرة الأكثر أصالة للحقيقة، التي تتكشف أولاً عن طريق الأسس الأنطولوجية للتكشف. فالكشف هو أسلوب وجود للوجود- في- العالم، والموجودات بذلك تصبح هي ذلك الذي قد تكشف، فإنها تكون حقيقية، أي تكون في التكشف أو اللاتحجب. ومن ثم، فالكشف هو الطابع الأساسي للوجود الإنساني من جهة وجوده هناك. فكشف الوجود الإنساني بذلك هو الظاهرة الأكثر أصالة للحقيقة. وهكذا، يفكر هيدجر في العلاقة الوثيقة بين الحقيقة بوصفها تكشفاً أو لا تحجباً والوجود الإنساني، بحيث ينظر للحقيقة بوصفها أسلوباً مميزاً لوجود الوجود الإنساني. ويعني ذلك أن الوجود الإنساني يتواجد في الانفتاح، بحث يكون قادراً على الانفتاح على الموجودات المتحجبة لمحاولة تكشفها بالنحو الذي تظهر عليه أمامه في المجال المنفتح، ويعبر هيدجر عن هذا بعبارته الشهيرة: 'الوجود الإنساني يكون في الحقيقة Dasein is in the Truth'[2](*) وليس المقصود من هذه العبارة أن الوجود

(1) Ibid., P. 261.
(2) Ibid., P.263.

(*) قد أكد هيدجر على نفس هذا المعنى - وإن كان بأسلوب مختلف- في مقاله 'العود' إلى أساس الميتافيزيقا' حينما قال: 'الإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً، ويعني ذلك أن==

الإنساني يملك الحقيقة، وإنما يعني الكشف، أي أن الوجود الإنساني قادراً على كشف الموجودات المتحجبة وانتزاعها من ثنايا التحجب والخفاء وجلبها إلى الظهور والانفتاح، بحيث يكون في حالة كشف الموجودات المتحجبة. وبذلك فإنه مع – ومن خلال – انفتاح الوجود الإنساني على ذاته يفهم وجوده الخاص، ويكشف له الوجود عن معناه، كما تتكشف له سائر الموجودات المتحجبة.

ويتضح من ذلك أن الوجود الإنساني إذا حاول فهم وجوده الخاص على ضوء إمكانياته الأصلية، عندئذ سيكون في حقيقة الوجود. ولكن، هذا لا يعني أن الوجود الإنساني يكون منفتحاً على الحقيقة على الدوام، ولكنه قد يحاول – في الأغلب الأعم- فهم ذاته من خلال العالم الذي أضاع نفسه فيه. وهنا يتحدث هيدجر عن سقوط الوجود الإنساني وسط الموجودات الأخرى في الحياة اليومية مما يفضي به إلى نسيان الوجود: "فالوجود الإنساني حينما يهدأ ويفهم كل شيء يقارن نفسه بكل شيء، ويندفع مقترباً نحو الاغتراب الذي تختفي فيه صميم إمكانيته الباطنية من حيث هو وجود – في العالم"[1] ففي هذه الحالة، يبقى الوجود الإنساني بعيداً عن تحقيق وجوده الأصيل، فإنه يظل مستغرقاً داخل ذاته، ولكن هذا الاستغراق يبقى متحجباً عن الوجود الإنساني الذي يفسر به الأشياء بطريقة تعميمية أو مبتذلة Publicaly، وهو تعميم يميز نمط أو أسلوب الوجود الذي يحياه الوجود الإنساني في سقوطه واغترابه. والحقيقة أو الوجود الإنساني يسقط في الإحساس بالسيطرة على العالم، وفي هذا يقول هيدجر: "يسقط الوجود الإنساني في الافتراض المريح بأنه يملك كل شيء، أو أن كل شيءٍ تحت سيطرته"[2] ولهذا، حينما يحاول الوجود الإنساني أن يكون ذاته من خلال العالم الذي أضاع نفسه فيه، عندئذ يكون: "الوجود الإنساني في اللاحقيقة Dasein is in untruth"[3]. واللاحقيقة هنا تستخدم مثل تعبير السقوط أنطولوجيا،

الإنسان هو ذلك الموجود الذي يتميز وجوده بالوقوف المنفتح في انكشاف الوجود، إنه الموجود الذي يتميز بأنه من الوجود وفي الوجود. مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟، هيلدرلن وماهية الشعر، ص87.

(1) Ibid., P. 222.
(2) Ibid., P. 223.
(3) Ibid., P. 264.

بمعنى أن الوجود الإنساني يكون بالفعل في الحقيقة واللاحقيقة على السواء. وهذه النظرة للوجود الإنساني تعبر عن رؤية مبكرة تمتد بجذورها إلى بارمنيدس حينما: "وجهت آلهة الحقيقة بارمنيدس بأن يضع أمامه طريقين: طريق التكشف، وطريق التحجب"[1].

ومن هنا، يتبين لنا أن الحقيقة – بمعناها الأصلي- هي التكشف أو اللاتحجب الذي يتجلى في كشف الوجود الإنساني، الذي لا ينفتح على ذاته فحسب، بل وعلى الوجود. وسائر الموجودات التي تنتمي لعالمه كذلك. وهكذا، فالظاهرة الأصلية للحقيقة قد تكشفت عن طريق فهم الوجود الإنساني للوجود. وبناءً على ذلك، فالإثبات لم يكن المكان أو الموضع الأصلي للحقيقة، وإنما – على العكس من ذلك – في التكشف بوصفه أسلوب الوجود – في – العالم يتأسس الإثبات، أي أنه يتأسس في كشف الوجود الإنساني، أو بالأحرى في لا تحجبه. فالحقيقة الأكثر أصالة هي مكان أو موضع الإثبات، فهذا هو الشرط الأنطولوجي لإمكانية أن يكون الإثبات صحيحاً أو خاطئاً، أي أن يكشف الأشياء أو يحجبها. فالحقيقة – بهذا المعنى- تتعلق بالبنية الأساسية للوجود الإنساني، بمعنى أنها تمثل أسلوباً من أساليب الوجود الإنساني في الوجود. ومن ثم، فإننا قد اقتربنا من افتراضنا السالف بأن هناك تكون الحقيقة. فإن كان الوجود الإنساني يكون ماهوياً في الحقيقة، والكشف هو أسلوبه الخاص في الوجود، فإن هناك حقيقة فقط طالما أن الوجود الإنساني يوجد. وبالتالي، فكل حقيقة ترتبط بوجود الوجود الإنساني. ولكن، هل يعني هذا الارتباط بين الحقيقة والوجود الإنساني أن كل حقيقة تكون "ذاتية"؟ في الحقيقة أن هذا الارتباط لا يعني شيئاً آخر أكثر من انفتاح الوجود الإنساني وجهاً لوجه على الموجودات ذاتها من أجل تكشفها على النحو الذي تكون عليه، بل والانفتاح على الوجود نفسه، الذي يكون هناك فقط طالما توجد أو تكون الحقيقة، التي بدورها توجد أو تكون مادام الوجود الإنساني يوجد. وبذلك، فالوجود والحقيقة مرتبطين على نحو أصيل، طالما أننا لا يمكن أن نفسر

(1) Ibid., P. 265.

عبارة هيدجر الشهيرة بأن الوجود الإنساني يكون في الحقيقة من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الوجود الإنساني يكشف لنا عن حقيقة الوجود.

وينبغي التنويه هنا إلى أن هيدجر حينما قدم رؤية جديدة للوجود الإنساني، إنما قصد بها محاولة تطوير سؤاله الهام عن معنى الوجود. فما بحثه في علاقة الحقيقة بالوجود الإنساني في كتابه "الوجود والزمان" إلا خطوة على طريق البحث عن علاقة الحقيقة بالوجود، والتي يمكن أن نجد لها استمرارية وتواصلاً في مقالته "عن ماهية الحقيقة" التي تقودنا إلى الوجود بوصفه عملية الحقيقة على نحو يتجاوز السياق الفينومينولوجي.

لقد واصل هيدجر بحثه في قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود في مقالته "عن ماهية الحقيقة" على أساس جديد مغاير لأسلوب طرح هذه القضية في كتابه "الوجود والزمان" الذي كان بمثابة تفكير في الوجود على ضوء فهم الوجود الإنساني لمعنى الوجود؛ إذ حاول هنا التفكير في الوجود ولكنه توصل في النهاية إلى فهم الوجود الإنساني نفسه. في حين أن هيدجر كان يبحث دائماً عن الطريق الذي يتكشف فيه معنى الوجود وحقيقته. وهذا ما أكد عليه منذ المرحلة المبكرة من تفكيره بقوله: "إننا يجب أولاً أن ندرك الطريق المناسب لصياغته، أي لتكشف حقيقة الوجود"[1]

وهنا يسلك هيدجر - في المرحلة المتأخرة من تفكيره - طريق التفكير في الوجود ذاته تفكيراً أصيلاً ماهوياً، أي التفكير في الضياء أو الإنارة نفسها- أي الوجود- التي بواسطتها تتجلى وتتكشف الموجودات بوصفها موجودات. ولكن، قبل أن نسبح هنا في تأملات وتساؤلات هيدجر عن قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود، ينبغي علينا أن نتساءل عن الأفق الذي يحتضن الموجودات، عن ذلك الذي يمثل الجانب الأصيل في كل موجود من الموجودات على تعدد مستوياتها، عن الوجود. إذن، فما هو الوجود عند هيدجر؟

"إنه هو نفسه. ويجب على التفكير الذي سيأتي أن يتعلم أن يعيش هذا وأن يقوله. فالوجود ليس هو الله ولا سبب العالم، الوجود أبعد من كل الموجودات، ومع

---

(1) Ibid., P.24.

ذلك فهو أقرب إلى الإنسان من كل موجود سواء أكان حيواناً أو عملاً فنيا، ملاكاً أو إلهاً، الوجود هو الأقرب ومع ذلك يظل القرب هو الأبعد عن الإنسان؛ لأن الإنسان يتعلق على الدوام بالموجودات فقط"(*) (1) وعلى ضوء النص السابق يتبين لنا أن الوجود عند هيدجر ليس موجوداً من بين سائر الموجودات الأخرى، ولكنه بمثابة النور الذي يسري في الموجودات فيهبها وجودها، على أساس أن هيدجر يرى أن نقول إن: "كياناً ما" يكون" To be" يعني أصلاً أنه ينبغي أن يظهر ذاته (يكشف عن ذاته) بوصفه موجوداً. والبقاء – في ذاته – كما يرى اليونانيون- لم يعني شيئاً ما أكثر من مجرد البقاء – هناك، البقاء – في – النور. فالوجود، بذلك يعني الظهور، و"الوجود يحضر بوصفه ظهوراً" والحقيقة أن كلمة "يكون" تعني أن يظهر أو يتكشف"(2) وبذلك، فالوجود هو عملية الحقيقة، بمعنى أن الوجود عملية النور أو الضياء الذي يضيء ويكشف عن الموجودات في نوره، بحيث تصبح لا متحجبة، وإن ظل هو متحجباً. فالوجود – بتعبير هيدجر- يبقى كنزاً لم يمس منتظراً فقط البحث المتأن عنه(3). ومن ثم، فإن هيدجر حينما يتحدث عن الوجود بوصفه عملية التكشف أو اللاتحجب، فإنه يتخذ وجهي هذه العملية السلبي والإيجابي بوصفهما ينتميان إلى بعضهما البعض. وهذا ما عبر عنه الأب ريتشاردسون بقوله إن: "الوجود بوصفه عملية اللاتحجب Process of non-concealment هو الذي يتيح للموجودات أن تصبح متكشفة أو لا متحجبة (البعد السلبي). فأن تفكر في الوجود في حقيقته هو أن تفكر فيه في إطار كل

(*) على نفس النحو يؤكد هيدجر في مقالته المترجمة تحت عنوان "سؤال الوجود" على أن الوجود يحيط بنا دائماً، سواء أكان قريباً منا أو بعيداً، بقوله إن: التحول تجاه الوجود أو بعيداً عنه- إذا انتبهنا له بما فيه الكفاية – لا يحصر نفسه أبداً باعتباره يمس الإنسان أحياناً وفي لحظة أو لحظات غير محددة، بل إن ماهية الإنسان تعتمد على واقعة تفضي بأنها تسعى وتسكن لبعض الوقت في أي اتجاه إما إليه أو بعيداً عنه".

M.Heidegtger, The Question of Being, translated with an introduction by William Kluback and Jean Wild (New York: Tuagne Publichers INC, 1958), P.75.

(1) Heidegger, "Letter on Humanism,", P. 210.

(2) M.E. Zimmerman, Heidegger's confrontation With Modernity: Technology, Politiecs and Art (Indiana university Press, 1990), Pp. 224 - 225.

(3) Heidegger, The Question of Being ,P. 91.

من الإيجاب والسلب"[1] فالحقيقة أن هيدجر ينظر للوجود بوصفه عملية الحقيقة أو اللاتحجب. وفي أثناء تأمله في عملية اللاتحجب كان منشغلاً بمفارقة عجيبة أو لغز وهو: أن الوجود يرتبط بالموجود فيجعله ظاهراً متجلياً، وفي نفس الوقت يحتجب بسبب أنه يكشف هذا الموجود. وبذلك فإنه يبحث في الوجود بقدر ما هو محجوب دائماً في الموجود. ولهذا، اهتم هيدجر في مقاله "ما الميتافيزيقا؟" بالبحث في معنى العدم أو اللاموجود، أي في تحجب الوجود في الموجود. وهذا التحجب للوجود في الموجود يمكن أن نفهمه على أساس الـ"لا" التي تربط الوجود بالموجود، وتميزه منه في نفس الوقت. وبما أن مهمة الوجود تتمثل في أنه ينير الموجود، فعندئذ تكون هذه الـ"لا" الرابطة للوجود، داخله في ماهيته[2]. وهذا ما عبر عنه هيدجر بقوله: "إن العدم سابق في الأصل على "لا" وعلى السلب... وهذه الـ"لا" لا يمكن أن تُكشف إلا إذا استخلصنا أصلها- وهو فعل العدم بوجه عام، وبالتالي العدم نفسه- من حجب الظلام. وليس السلب هو الذي يولد هذه الـ"لا"، وإنما السلب مؤسس عليها، وهي بدورها تستمد أصلها من فعل الإعدام. وليس السلب- فضلاً عن ذلك – سوى حالة من حالات السلوك الذي يعدم أية حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام"[3] وهنا يبين لنا د. محمود رجب قصد هيدجر بطرح سؤاله: لماذا ثمت وجود ولم يكن بالأحرى عدم؟ في مقالة "ما الميتافيزيقا؟" بقوله: "هو يقصد بالسؤال ما يأتي: كيف يمكن الموجود (بغض النظر عن المصدر الذي جاء منه وعمن تسبب في وجوده) أن "يكون" ظاهراً ومتجلياً بوصفه موجوداً. بعبارة أخرى نقول: إن السؤال –عند هيدجر- سؤال عن حدوث العملية المنيرة للاتحجب (=الانكشاف-الحقيقة) وما هذا الحدوث إلا انبثاق للفرق الأنطولوجي، بل إنه لسؤال عن هذه العملية بوصفها عملية يسودها السلب ويتغلغل فيها"[4] ويفهم من ذلك أن الوجود يمكن أن نسميه على نحو سديد الحقيقة، ولكن لا تعني الحقيقة هنا التطابق، وإنما بالأحرى تعني الضياء، الإنارة، التكشف الذاتي

---

(1) Richardson, Heidegger Through Phenomenology to Thought, P.9.

(2) انظر: د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، صفحات 47-48.

(3) مارتن هيدجر، "ما الميتافيزيقا؟" صفحات 107، 117.

(4) د. محمود رجب، نفس المرجع السابق، ص52.

الأصلي، انبثاق الوجود من التحجب. وهذا هو المعنى الذي فهم به اليونانيون الوجود بوصفه الفيزيس(*)، أي بوصفه عملية البزوغ والانبثاق من التحجب، وهذا ما عبر عنه هيدجر في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" بقوله: "الفيزيس هو الوجود ذاته، وبفضله يصبح ويبقى الموجود متكشفاً.... فإنه يدل على الظهور والانبثاق، الانفتاح والتكشف من التحجب كازدهار وتفتح الوردة"(1) فالوجود بهذا المعنى هو الفيزيس، أي كل ما ينبثق تلقائياً أو يتفتح من الداخل مثل تفتح الوردة، فهو التجلي أو الانبثاق الدائم، والتكشف، أو بمعنى أدق، هو الظهور الذي فيه تنبثق الأشياء من التحجب إلى الحقيقة، أي اللاتحجب(2). وقد أكد هيدجر على نفس هذا المعنى في موضع آخر، إذ يصرح في كتابه التساؤلات الأساسية للفلسفة أن: "الموجودات تبقى في الضياء. والوجود يكشف ذاته بأسلوبه الخاص بوصفه تحجباً – ذاتياً. فالتحجب – الذاتي هو اسم للوجود ذاته"(3) ويستفاد من ذلك أن الوجود يكشف ذاته ويتوارى في الوقت نفسه، ومن ثم فالضياء هو ضياء التحجب – الذاتي، أي الوجود.

وإن كان هيدجر يفهم الوجود بوصفه عملية الحقيقة، والحقيقة تعني تكشف أو لا تحجب الموجودات، أو بالأحرى ينظر إليها بوصفها تكشفاً للموجود ذاته، فإن ذلك يعني أن هيدجر يفهم علاقة الحقيقة بالوجود من جهة الأليثيا التي ينظر إليها باعتبارها

(*) الوجود عند هيدجر هو الأفق أو الضياء الذي فيه يمكن للموجودات أن تتجلى: "لقد أطلق هيدجر اسم الوجود على الحضور المتحجب – ذاتيا الذي في نوره تتكشف الموجودات بذاتها بأساليب عديدة" وهذا من الكلمة اللاتينية Natura ترتبط فالطبيعة Natura الوجود قد فهمه اليونانيون بوصفه الفيزيس؛ إذ "تشتق كلمة الطبيعة Nature بالكلمة اللاتينية Physis Nscor اليونانية التي تترجم بالكلمة أو أن يتولد وينبثق "to be born وNascor أو الفيزيس. تدرك بوصفها الصدى الخافت للكلمة اليونانية الفيزيس، التي تقترب مما يسميه هيدجر "الوجود" فبالنسبة لهيدجر، الفيزيس يعني كلاً من الانبثاق- الذاتي والظهور".

Zimmerman, Heidegger's Confrontation .....,Pp. 116-224.

(1) Heidegger, An Introdution to Metaphysics, P. 14.

(2) CB Guignon, the Cambridge Companion to Heidegger (Combridge ujni versity Press, 1993) P. 16.

انظر أيضاً: د. محمود رجب، نفس المرجع السابق، صفحات 56 – 57.

(3) Heidegger, Basic Questions of Philosophy, Pp. 178 – 179.

اللاتحجب أو الإنارة التي لا نفكر في الوجود إلا على ضوئها، بل نجعلها مرادفة له. وبذلك لم يكن غريباً أن نجد كوكلمانز يرى الوجود عند هيدجر بوصفه: "ذلك الذي يخفي ذاته، السر، أوليثيا (أي التحجب) بحيث يمكننا القول إنه الكنز، الكمال المتخفي، الينبوع الدائم الذي لا ينضب، البسيط، الكل الواحد الوحيد"[1]

وهنا يفكر هيدجر في الوجود بوصفه الواحد الوحيد الموحد للكل، أي لكل ما هو موجود، فهو – على حد تعبيره – هن بانتا Hen Panta، و"هن" تعني الواحد الوحيد، الموحد للكل "بانتا" بحيث يكون كل الموجود في الوجود. والوجود بهذا المعنى هو اللوغوس، أي التجميع الذي يجمع في نوره الموجود من حيث هو موجود[2]. ويفهم من ذلك أن الوجود عند هيدجر هو اللوغوس الذي ينظر إليه بوصفه تجميعاً، أي بوصفه ذلك الذي ينتزع ويكشف الوجود من تحجبه، بحيث تظهر الحقيقة التي هي الوجود حينما ينبثق مشعاً نوره عبر الزمان في الموجودات، ولهذا يدعونا هيدجر إلى أن ننصت إلى قول اللوغوس في شذرة هيراقليطس رقم ب 50 التي يقول فيها: "عندما لا تنصت لي ولكن للمعنى، فإنه يكون حكيماً من يقول في نفس المعنى: إن الواحد هو الكل"[3] فالوجود هو اللوغوس، أي التجميع الذي يتيح لشيء ما أن يتكشف ويتجلى أمامنا بالنحو الذي يكون عليه. وهذا التكشف هو الآليثيا، وبذلك فالآليثيا (أي الحقيقة) واللوغوس (أي الوجود) هما نفس الشيء. وكل تكشف هو إظهار وتكشف لما يكون حاضراً في التحجب، أي تكشفاً للوجود. فالتكشف يحتاج إلى التحجب، وبالتالي فاللوغوس (أي الوجود) يكون بذاته وفي الوقت نفسه تكشفاً وتحجباً، فهو يحمل في ذاته طابع التكشف – التحجب. وبذلك، يكون هناك حضور وغياب في الوقت نفسه، وهي السمة التي تميز الوجود الذي تشرق في نوره الموجودات وإن ظل هو متحجباً. وبهذا المعنى، فالوجود هو الواحد الذي يحجب ذاته، بحيث لا يكون تحجب المتحجب، أي السر، إلا تحجباً – ذاتياً للواحد ، أي للوجود.

---

(1) Kockelmans, On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy (Indiana University Press, Bloomington, 1984), P. 52.

(2) مارتن هيدجر، "ما الفلسفة؟، ما الميتافيزيقا؟، هيلدرلن وماهية الشعر"، صفحات 59 – 60.

(3) Heidegger, "Logos," in Early Greek Thinking, P. 59.

ويتضح لنا مما سبق أن الطريق إلى الوجود في الوقت نفسه الطريق إلى اللاتحجب أو الحقيقة، وهذا ما عبر عنه هيدجر بقوله إن: "السؤال عن ماهية الحقيقة يجد الجواب عنه في هذه القضية: ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية"(*)[1] ويقصد هيدجر بالماهية الأولى هنا أصل الشيء أو مصدر طبيعته، أما الماهية الثانية فهي الوجود، الذي تعودنا التفكير فيه فقط باعتباره الموجود في كليته وبما هو كذلك، وهذا ما صرح به في نهاية مقالته "عن ماهية الحقيقة" بقوله: "إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية. وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو "المائية" أو "الشيئية"، أما الحقيقة في فهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية يفهم الماهية من جهة الفعل ويفكر من خلال هذه الكلمة – في إطار التصور الميتافيزيقي- في الوجود بوصفه الفارق الكائن بين الوجود والموجود"[2] ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن السؤال عن حقيقة الماهية يبرز من خلال السؤال عن ماهية الحقيقة، ولكن على العكس من ذلك السؤال عن ماهية الحقيقة يبزغ من السؤال عن حقيقة الماهية، أي الوجود. فالسؤال عن حقيقة الماهية له الأسبقية والأولوية على السؤال عن ماهية الحقيقة[3] ويعني ذلك أن سؤال هيدجر عن ماهية الحقيقة ذو طبيعة مزدوجة: فإنه سؤال عن الحقيقة، وسؤال عن الوجود. بمعنى أننا يمكننا التفكير في ماهية الحقيقة فقط حينما نحاول التفكير في الوجود نفسه. ومن ثم، فماهية الحقيقة هي حقيقة الوجود؛ ذلك لأن الإحضار والتكشف هما السمة الأساسية للوجود، وهذا ما عبر عنه هيدجر بقوله: "إن الحقيقة تعني التستر الذي يضيء بوصفه الطابع الأساسي المميز للوجود"[4]

(*) قد عبر هيدجر عن نفس هذا المعنى في حاشيته التي أضافها لمقالته "ما الميتا فيزيقا؟" بقوله: "إن الوجود نفسه – على نحو - أشد أصالة- يستقر في حقيقة، وإن حقيقة الوجود هي وجود الحقيقة". مارتن هيدجر، "ما الميتافيزيقا؟"، ص128.

وفي نفس هذا المعنى يصرح هيدجر في كتابه التساؤلات الأساسية للفلسفة أن: "السؤال عن حقيقة الماهية هو في الوقت نفسه سؤال عن ماهية الحقيقة":

Heidegger, Basic Questions of Philosophy, P. 85.

(1) Heidegger,"on the Essence of Truth", P. 140.

(2) Ibid., P.140.

(3) Bernasconi, the Question of Language in Heidegger's History of Being (Humanities: Now Jersey Press, 1985), P. 66.

(4) Heidegger, "On the Essence of Truth" P. 140.

فماهية الحقيقة إذن هي حقيقة الوجود، على أساس أن هذا التستر (التحجب) الذي يضيء – أي الحقيقة – هو إحدى الخصائص المميزة للوجود الذي تجلى وتتكشف في نوره سائر الموجودات وإن ظل هو متحجباً؛ إذ إنه يكشف ولا ينكشف. وبذلك، فالوجود- أو بمعنى أدق، حقيقة الوجود- هو الضياء الذي فيه يمكن للموجودات أن تظهر، وفي الوقت نفسه يمكن للوجود أن يتكشف بذاته. ومن هنا، فإن كلاً من التكشف – الذاتي – Self disclosure، والتحجب يكمن في الوجود، وعلى هذا الأساس: "فالوجود – بالنسبة لهيدجر – هو حدوث الآليثيا أو اللاتحجب في الموجودات"[1].

ومن ثم، فالموجودات تتكشف على النحو الذي تكون عليه في نور الحقيقة أو الوجود. وإن كان هيدجر قد تناول قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود في كتابه الوجود والزمان من خلال بحثه في علاقة الوجود الإنساني بالحقيقة، وطرحه للتصور الجديد للوجود الإنساني بوصفه وجوداً – في – العالم، بحيث تفهم الحقيقة هنا باعتبارها حقيقة الوجود، أي التكشف أو اللاتحجب الذي يفترض علاقة الإنسان بالموجودات التي تظهر نفسها أمامه كما هي وبالنحو الذي تكون عليه. إلا أنه جاء في مقالته "عن ماهية الحقيقة" وطرح العلاقة – كما نوهت من قبل – بأسلوب مغاير؛ إذ وجد أن التفكير في ماهية الحقيقة بدءاً من الوجود الإنساني لن يتقدم بنا خطوة في اتجاه تكشف ماهية الحقيقة.

ولهذا، طرح علاقة الوجود الإنساني بالموجود بنظرة جديدة؛ إذ يرى أن علاقة الإنسان بالموجودات تتجلى في الانفتاح، والانفتاح نفسه ينظر إليه كحرية، بمعنى "ترك الموجودات – توجد"، أي الإتاحة أو السماح للإنسان بالدخول في مجال الموجود، والانفتاح عليه في تكشفه وظهوره. وهذا ما يشير إلى اللاتحجب الذي فيه وحده يمكن أن تحدث عملية الدخول في "ترك الموجودات – توجد". وهذا ما عبر عنه هيدجر في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" بقوله إن: "الوجود الإنساني Dasein يبقى هناك في نور الوجود. فعلاقته بالوجود هي أحد أشكال ترك الموجود – يوجد"[2]

(1) Richardson. Heidegger Through Phenomenolgy to Thought, P. 608.
(2) Heidegger, An Introduction to Metaphysics, P.21.

ويتبين من ذلك أن مفهوم الحرية عند هيدجر هو أحد المعاني الأصيلة التي تلقي الضوء على علاقة الحقيقة بالوجود، على أساس أن أصل الحرية بوصفها انفتاحاً لا يكمن في الموجود، وإنما في مصدر أشد أصالة، أي في الوجود.

مما سبق يتبين لنا أن المشكلة الأساسية التي اهتم بها هيدجر - الأول والثاني على السواء - والتي تربط كل مسار فكره في وحدة ماهوية هي: السؤال عن معنى الوجود وتكشف حقيقته. وقد أكد على هذا الرأي العديد من الباحثين، فها هو ذا الأب ريتشاردسون يرى أن: "هيدجر الأول وهيدجر الثاني قد شغلته نفس المشكلة (محاولة تجاوز، أساس الميتافيزيقا عن طريق السعي للتفكير في معنى الوجود بوصفه حقيقة) وهي محاولة تجاوز قطبي الذات - الموضوع بواسطة الإتاحة لعملية السلب للاتحجب (الحقيقة) أن تحدث، فإن المنهج المميز لهيدجر الثاني هو عملية التفكير، والمنهج المميز لهيدجر الأول هو عملية الفينومينولوجيا"[1].

وبذلك، يرى الأب ريتشاردسون أن هيدجر قد شغلته نفس المشكلة، وهي تكشف حقيقة الوجود سواء في مرحلته المبكرة من خلال تحليل الوجود الإنساني مستخدماً المنهج الفينومينولوجي، أو في مرحلته المتأخرة من خلال الاهتمام أو التفكير في الوجود نفسه- أو بتعبير هيدجر - فكر الوجود The Thinking of Being، الذي أطلق عليه في "كتابه الوجود والزمان" اسم السؤال عن معنى الوجود. وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى رفض تقسيم فكر هيدجر إلى مرحلتين؛ إذ يمكننا بذلك أن نكثر في مراحل تطور هيدجر بحيث نقول هيدجر الثالث، وحتى هيدجر السادس[2] ومن ثم، فلم يكن غريباً أن نجد هيدجر نفسه يرفض النظر لتفكيره بوصفه تفكيراً منفصلاً؛ ولهذا نجده يخاطب الأب ريتشاردسون في تصدير كتابه قائلاً: "إن التمييز الذي عقدته بين هيدجر الأول (السنوات المبكرة لهيدجر التي كتب فيها الوجود والزمان) وهيدجر الثاني (كما يسمى هيدجر المتأخر) يمكن تبريره فقط بشرط أن نتذكر على الدوام هذه الحقيقة: أن المرء يمكن أن يقترب مما يعد موضع تفكير هيدجر الثاني عن طريق ما كان موضع تفكير هيدجر الأول. ولكن هيدجر الأول يصبح ممكناً فقط إذا كان متضمناً في هيدجر الثاني"[3].

(1) Richardson, Heidegger through Phenomenology, P. 623.
(2) Bemasconi, The Question of Language, P. 93.

(3) د. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص83.

ومن ثم، فليس هناك ثمة انفصال أو هوة بين هيدجر الأول وهيدجر الثاني؛ ذلك لأن سؤال الوجود ذاته، الذي قرأناه في مقدمة الوجود والزمان، يحتفظ بهيمنته على فلسفة هيدجر المتأخر[1].

ومن هنا نصل إلى نقطة على قدر كبير من الأهمية ألا وهي: إن تناول هيدجر للوجود بدأ بتحليل الوجود الإنساني كخطوة تمهيد إلى معنى الوجود، وذلك خلال كتابه الوجود والزمان، ثم بدأ في الكتابات الأخيرة في تناول معنى الوجود نفسه من خلال الفن والشعر واللغة.

****

(1) H. Rapaport, Heidegger and Derrida: Reflection on Time and Language (London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), P. 11.

الفصل الثالث

نماذج من مشكلات ميتافيزيقية

مشكلة الله

مشكلة وجود الله

مشكلة الحرية

الفصل الثالث

نماذج من مشكلات ميتافيزيقية

مشكلة الله

إذا كان الزمان والشر حدين أليمين من حدود الموجود البشري، فإن الموت هو تلك الصخرة العاتية التي طالما تحطمت فوقها آمال البشرية! أليس الموت هو الذي دفع بسليمان الحكيم إلى القول بأن "الكل باطل وقبض الريح"؟ أليس الموت هو الذي أنطق شكسبير عباراته الخالدة التي يقول فيها على لسان ماكبث: "إنما الحياة ظلال شاردة، ممثل تعس يظل يهذي ويصرخ على خشبة المسرح إلى أن ينتهي دوره فلا يعود أحد يسمع صوته! أستغفر الله! بل إنما الحياة أقصوصة يرويها أحمق، أقصوصة مليئة بالسعار والصراخ، ولكنها لا تعني شيئاً"؟! (الفصل الخامس، المنظر الخامس) أليس الموت هو ذلك الحصار الأليم الذي عبر عنه الشاعر الألماني ريلكه حينما قال: إن في مشيتنا دائماً ما ينطق بأننا في طريقنا إلى الرحل... وهكذا نعيش لكي لا نلبث أن ننصرف مأذوناً لنا بالرحيل.. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد [لهذا الوجود]..."[1]؟ أما إذا تساءلنا مع الفنان الفرنسي جوجان: "من أين جئنا، ومن نكون، وإلى أين نمضي؟"، فإننا لن نلبث أن نتحقق من أن وجودنا إن هو إلا آثار أقدام فوق الرمال... خطى حائرة فوق الجليد.. وميض خاطف سرعان ما ينطفئ فوق محيط مظلم حالك السواد! إن مجهولاً قد عاش، دون أن يكون قد تطلب الوجود؟ وهو قد تألم، ثم لم يلبث أن هوى إلى قاع الفناء، فلم تبق منه إلا حفنة صغيرة من الأملاح المعدنية، "وقبر لا يحمل اسماً". ولكن قل لي بربك: "لما وجد ذاك! أو لما وجدت أنا وليس آخر"؟ هذا (مع الأسف الشديد) ما لا جواب له عند حكماء هذا العالم، فإنهم لا يملكون إلا الصمت، والصمت المطبق العميق[2]!

---

(1) Reina Maria Rilke: "Duineser Elegies" Ix, VIII IX eité par Regis Jolivet: "Le Problème de la Mort.," Fontenelle 1950, P.76.

(2) V. Jankélévitch: "Philosophle Première", Paris, P.U.P. 1954, P.245.

إن الموت هو الحد النهائي الذي يتحدى القيم، ويكذب شتى مزاعم الإنسان، ويلقي على كل ما في وجودنا من آمال ظلال الفناء الأسود البغيض! ومن هنا فقد كان حلم الإنسانية الأكبر (ولا يزال) أن نتوصل يوماً إلى القضاء على الموت! وحينما مات ديكارت كتبت إحدى الصحف في نعيه: "مات في السويد أحمق كان يقول إن في استطاعته أن يعمر في الحياة ما شاء" ولازلنا نذكر حتى الآن كيف كان برناردشو يزعم أنه لن يموت، لأنه ليس ثمة ما يبرر موته! وهكذا يدفع الإنسان خوفه من الموت إلى العمل على إلغاء الموت، فيقول مثلاً على لسان أبيقور: "إنه ليس للموت وجود بالقياس إلينا، لأنه طالما كنا أحياء، فليس ثمة موت، وبمجرد ما يوجد الموت، فإننا لن نكون أحياء!". وكأن من شأن هذا الاستدلال العقلي المجرد أن يمحو بجرة قلم ما في واقعة الفناء الأليمة من عنصر لا معقول هيهات للموجود البشري أن يتقبله أو أن يتعقله!

والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك من قديم الزمان، فنراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحيل والأساليب! ولعل هذا هو ما عناه بوسويه Bossuet حينما قال: "إن اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأناً عن اهتمامهم بدفن موتاهم!" ويضيف بسكال إلى ذلك قوله إنه "لما كان الناس لم يجدوا علاجاً للموت والشقاء والجهل، فإنهم قد وجدوا أن خير الطرق لأن ينعموا بالسعادة ألا يفكروا في هذه الأمور على الإطلاق!"[1]. أما لاروشيفوكو فإنه يقول: "إن ثمة شيئين لا يمكن أن يحدق فيهما المرء: الشمس والموت!". ولكن لماذا يخشى الإنسان الموت؟ أليست حياتنا العادية مليئة بتجارب الموت؟ ألسنا نختبر الموت حين نودع شبابنا، ونختبره حين نغادر بعض الأمكنة إلى غير ما رجعة، ونختبره حين نخلف وراء ظهورنا أشخاصاً لن تتاح لنا الفرصة مرة أخرى لرؤيتهم، ونختبره أيضاً حينما نصطدم بالغياب أو الانفصال أو الحرمان أو النسيان أو الفراغ أو الضياع أو ما إلى ذلك من تجارب سلبية؟ أليس الموت ظاهرة معانقة للحياة نفسها، مادام التناهي هو نسيج الموجود البشري؟ فلماذا يثير فينا الموت كل هذه المخاوف، ونحن نرى أن حياتنا نفسها إن هي إلا دفن مستمر لأجزاء من ماضينا وشخصيتنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية...الخ؟أليس كل ما في التجربة يحدثنا عن الموت، وكل ما في الزمان يذكرنا

(1) Pascal: "Pensées", Edition Brunschwicg, Fragnent, No.198.

بالفناء، وكل ما في الحياة يضعنا وجهاً لوجه أمام العدم؟... أجل، ولكننا مع ذلك نتجنب الحديث عن الموت في حياتنا العادية كما أننا قلما نفكر في إثارة مشكلة الموت حينما نكون بصحبة أقربائنا وأصدقائنا، بل إن المحتضر نفسه – وهو على فراش الموت – قد لا يحب أن يسمع كلمة الموت! فما هو السر في تلك المخاوف الشديدة التي تستبد بنا حين نفكر في الموت؟ أو بعبارة أصح، ما هو السبب في كل تلك المحاولات التي نقوم بها من أجل تجاهل الموت أو تناسيه؟

الواقع أن "الخوف" عنصر هام من مقومات الذات البشرية: فنحن نخشى المستقبل ونحن نخشى المجهول، ونحن نخشى الزمان، ونحن نخشى الحياة، ونحن نخشى الموت...الخ. وكل هذه المظاهر المختلفة من "الخوف" إن هي إلا تعبير عما في وجودنا من تناه، وعرضية، وقابلية مستمرة للتصدع! وإذا كنا نحاول في كثير من الأحيان أن نشتري الطمأنينة بأفدح الأثمان، فذلك لأنه ليس أثقل على نفوسنا من حياة الخوف والجزع والقلق وعدم الاطمئنان! ولكننا إذا كنا كثيراً ما نخشى الحياة نفسها، فما ذلك إلا أننا نشعر بأن استمرار الحياة هو في صميمه انقضاء للزمان، وانقضاء الزمان معناه السير الوليد نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم. ولعل هذا هو ما حدا ببعض المفكرين إلى القول بأن الحياة إنما هي الموت نفسه، لأن الإنسان يشرع في الموت بمجرد ما يولد، وهذه الفترة المحدودة التي يحياها إنما هي المدة التي تستغرقها عملية وفاته! وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة خوفاً من الزمان، والخوف من الزمان خوفاً من الموت...! قيل لرجل حكيم: كيف حال أخيك؟ فأجاب: "إن أخي قد مات" فقيل له: "وما سبب موته؟"، فأجاب: "حياته"!.

إننا نخشى الموت لأننا نعلم أنه باطن – بمعنى ما من المعاني في صميم حياتنا، مادام وجودنا نفسه إن هو إلا ضرب من التناهي أو الفناء. فنحن لا نموت لأننا نمرض أو نهرم أو نضعف، بل لأننا نحيا! وقد نحاول أن نتناسى الموت حينما نكون بصحبة الآخرين، ولكننا ما نكاد نجد أنفسنا بمفردنا حتى تستبد بنا فكرة الموت، وكأن من شأن الوحدة أن تضعنا وجهاً لوجه أمام وجودنا الخاص، وبالتالي أمام "موتنا" بوصفه الواقعة الكبرى التي تسم بطابعها كل مظاهر وجودنا! وحينما أفكر في أنني لا محال "مائت"، وأنني لابد من أن أموت "وحدي"، فإن الجزع سرعان ما يأخذ بمجامع قلبي،

حتى لأكاد أتصور نفسي "ميتاً" حياً في أعماق قبر ساكن مظلم! وليس أقسى على الإنسان من أن يشعر بأنه سيموت وحده، وأن العالم سيستمر من بعده، دون أن يحفل بغيابه إن في كثير أو قليل! ولكننا لا نخشى الموت لمجرد أنه واقعة فردية أليمة تزيد الوحدة من قسوتها، بل إننا نخشاه لأننا لا نستطيع أن نتصور أن كل ما في الموت موت! ومعنى هذا أن خوفنا من الموت – كما لاحظ ادجاريو Edgar Poe – إنما يعبر عن فزعنا من أن ندفن أحياء، وكأنما نحن نخشى ألا يكون موتنا موتاً كاملاً، أو كأنما نتصور أننا سنظل أحياء حتى في موتنا نفسه! وإذن فإن خوفنا من الموت قد يرجع في جانب منه إلى أننا نتصور أنفسنا أمواتاً أحياء، وكأن الموت ليس موتاً محضاً، بل شعوراً حياً بالفناء!

ولكن هل يقتصر "الخوف من الموت" على الإنسان وحده، دون غيره من الحيوانات أو الكائنات الحية؟ ألا نلمح أحياناً لدى بعض الحيوانات الأليفة (كالكلاب مثلاً) ضرباً من الجزع الذي يستولي عليها حينما تتنبأ بقرب حلول موتها، خصوصاً حينما نقتادها إلى أماكن تشتم فيها رائحة الموت؟... هنا يجدر بنا أن نعمد بادئ ذي بدء إلى تفهم دلالة الموت بالنسبة إلى الحيوان، حتى نعرف ما إذا كان خوف الحيوان من الموت مماثلاً لخوف الإنسان منه، أو ما إذا كان هذا الخوف استجابة طبيعية محضة لبعض المؤثرات النوعية الخاصة في البيئة التي يوجد بها الحيوان... فإذا ما تساءلنا عما إذا كان من الممكن أن نتحدث عن "موت" بالنسبة إلى الحيوانات، وجدنا أن معظم اللغات البشرية تكاد تقصر كلمة "الموت" على الإنسان وحده دون غيره من الموجودات الحيوانية. فنحن في اللغة العربية (مثلاً) نقول "نفق" الحيوان، و"مات" الإنسان، مما يدل على أن الموت عندنا ظاهرة إنسانية لا يمكن الخلط بينها وبين أية ظاهرة أخرى من ظواهر الفناء الحيواني أو الانحلال الطبيعي. هذا إلى أننا نلاحظ لدى الإنسان – ولدى الإنسان وحده – ظاهرة احترام الموتى وتقديس الموت، فنجد أن الإنسان البدائي نفسه قد أظهر منذ أقدم عصور التاريخ ضرباً من التقديس والاحترام نحو الجثث البشرية (أو رفات الموتى)، وإن كل هذا الشعور عنده قد امتزج في كثير من الأحيان بضرب من الهول أو الفزع من الموت نفسه. وأما لدى الحيوان فإننا لا نكاد نعثر على نظير لهذا الشعور، لأن الذبابة تتجول فيما بين أجساد غيرها من الذباب

الميت، وكأنما هي تمر فوق حبات من القمح أو ذرات من الرمال؛ بل إن الحيوانات العليا نفسها لتبقى في حالة عدم اكتراث (إن لم نقل شبه عداء) أمام غيرها من الحيوانات المحتضرة التي تلفظ أنفاسها الأخيرة! وهكذا نجد أن الإنسان وحده هو الذي ابتدع طقوس دفن الموتى، وهو وحده الذي دأب على الاحتفال بأعياد الموتى، وهو وحده الذي أصر على الاعتقاد بأن الميت ليس شيئاً أو موضوعاً أو فكرة، وإنما هو شخص أو "كائن حاضر" يدور بيننا وبينه حوار كهذا الذي يدور بين "الأنا" و"الأنت"[1]!

وليس الخوف من الموت مجرد خوف من الفناء بصفة عامة، بل هو خوف من انسحاب الفناء على تلك "الإنية" المعينة التي يمتلكها كل فرد منا بوصفه شخصاً قائماً بذاته. ومن هنا فإن فناء الحيوان لا ينطوي على أية مشكلة، لأن الحيوان لا يملك أية فردية خاصة تميزه عن غيره من أبناء جنسه، وإنما هو مجرد حامل للنوع أو أداة لانتشاره. وأما الإنسان فهو الموجود الوحيد، الذي يتميز بالفردية، والشخصية، والوعي، والتفكير؛ أعني أنه الكائن الوحيد الذي يمكن حسبانه مجرد حامل لنوع أو أداة لانتشاره؛ ولهذا فإن موته ينطوي على مشكلة عميقة، بل سر مستغلق، لا سبيل إلى تفسيره بالتحدث عن بقاء النوع البشري أو استمراره. وليس يكفي أن نقول إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي "يموت" – بمعنى الكلمة –، وإنما ينبغي أيضاً أن نقول إنه الموجود الوحيد الذي يملك يقيناً مزعجاً عن حقيقة الموت! وقد نجد أنفسنا مدفوعين أحياناً إلى أن نخفي عن أنفسنا حقيقة موتنا، ولكن سرعان ما تمر بنا بعض التجارب السلبية العنيفة، فلا نلبث أن نقول مع الفيلسوف الرواقي سنيكا Sénèque: "إذا أردت ألا تخشى الموت، فإن عليك ألا تكف لحظة عن التفكير فيه"! والواقع أنه إذا كان الحيوان – كما يقول شوبنهور – يحيا دون أن يعرف الموت، فذلك لأن الفرد الواحد في داخل النوع الحيواني يتمتع تمتعاً مباشراً بكل ما للنوع من ثبات ودوام، ومن ثم فإنه ليس لديه شعور بذاته اللهم إلا بوصفه موجوداً مستديماً لا نهاية له. وأما لدى الإنسان فإن انبثاق العقل قد اقترن بالخوف من الموت، فأصبح لدى الإنسان يقين مزعج عن حقيقة الفناء! وإذن فإن الشعور بالموت والخوف من الموت إنما هما عرضان من أعراض ذلك الموجود البشري الذي لا يرتد بأسره إلى النوع، وإنما يتميز

(1) Cf. Maurice Blondel: "La Pensée", T.II., Paris, Alcan, 1934, P.244.

دائماً بفردية نوعية خاصة. وإذا كان الإنسان هو "الحيوان المريض" – على حد تعبير هيجل – فما ذلك إلا لأنه الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه لا محالة ذائق الموت، والذي لا يريد أن يكون فريسة للنوع، بل يريد أن يكون البقاء له باعتباره فرداً!

بيد أن الموت لابد من أن يظل سراً مغلفاً بالأساطير والخرافات والوعود، بالنسبة إلى ذلك الموجود البشري الذي يريد دائماً أن يتخطى سائر الحدود؟ ومعنى هذا أن الموت عندنا ليس مجرد "مشكلة" Problème، وإنما هو (على حد تعبير جبريل ماوسل) "سر" Mystère. والفارق بين المشكلة والسر أن **الأولى** منهما شيء يلتقي به المرء من الخارج فيقف حجر عثرة في سبيل تقدمه، في حين أن **الثاني** منهما هو شيء يتلبس بنا، ويغلف بغموضه صميم وجودنا، فلا نملك أن ننظر إليه من الخارج، لأننا مرتبطون به مندمجون فيه. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الموت سر لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا مادام وجودنا وجوداً زمانياً متناهياً يسير حتماً نحو الفناء. وعلى الرغم من أن الموت هو الحقيقة الوحيدة التي لا يرقى إليها الشك، إلا أنه في الوقت نفسه السر الوحيد الذي هيهات للعقل البشري أن يتمكن يوماً من إماطة اللثام عنه. ولعل هذا هو ما عناه بسكال حينما كتب يقول: "إن كل ما أعلمه هو أنه قد قضى علي بالموت، ولكن ما أجله أشهد الجهل إنما هو هذا الموت نفسه باعتباره شيئاً لا سبيل لي إلى الخلاص منه"[1]. وإن الكون لينطوي على ألغاز كثيرة قد لا يحاول الإنسان العادي أن يعمل على استجلاء كنهها، لأنه يشعر بأنها ليست داخلة في صميم وجوده، ولكن أحداً لا يستطيع أن يقف ساكناً حيال ذلك "السر" الخاص الذي يكمن في أعماق وجوده، ألا وهو سر الموت؛ وليست فكرة الموت هي الأصل في كل تساؤل ميتافيزيقي فحسب، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن هذه الفكرة هي التي تخلع على شعورنا بالحياة كل ما له من قيمة وأهمية وحيوية! وآية ذلك أنه ما تكاد فكرة الموت تغيب عن أذهاننا حتى تستحيل الحياة في نظرنا إلى مجرد عادة أو ملهاة أو تسلية! ومعنى هذا أنه لولا "حضرة الموت" La présence de la mort، لما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إلى الحياة وجهاً لوجه. ومن هنا فإن الشخص الذي ينصرف عن الموت، لكي يستمتع بالحياة على خير وجه، إنما ينصرف في الحقيقة عن الحياة أيضاً،

(1) Pascal: "Pensées", Edition L. Brunschwicg, Fragment N. 164.

لأنه إذ يريد أن يتناسى الموت إنما ينتهي (كما قال لافل) إلى نسيان كل من الموت والحياة[1]!

حقاً إن الموت هوة سحيقة لا يجتني المرء من وراء التحديق فيها سوى الشعور بدوار عقلي عنيف، ولكن الإنسان قد يجد أحياناً ضرباً من اللذة العقلية في أن يستسلم لإعصارات المشاكل الميتافيزيقية المضنية، مثله كمثل الطفل الصغير الذي قد يحلو له أن يدور حول نفسه حتى يقع مغشياً عليه! وهكذا قد يحاول الإنسان أن يجد للموت تفسيراً، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الموت هو ذلك الحدث المجهول الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام "الآخر" الذي لا تفسير له سوى أنه لا يفسر! وربما أعمل الإنسان عقله في تفسير مشكلة الخلق التي يتم فيها الانتقال من العدم إلى الوجود، ولكن هيهات للعقل البشري المحدود أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شيء إلى شيء!.

أما إذا حاول الإنسان أن يميط اللثام عن سر الموت، ذلك المجهول الذي ينقلنا من الوجود إلى اللاوجود، فهنالك لابد من أن يجد نفسه عاجزاً عجزاً مطلقاً عن تصور ذلك التحول العجيب الذي تمحى الحياة بمقتضاه في لحظة سريعة خاطفة، لكي تخلف وراءها شيئاً هو لا شيء! والواقع أن الموت لابد من أن يظل "سراً" منيعاً بالنسبة إلى "الذات" أو "الإنية" لأنه هو الذي ينقلها من الوجود إلى العدم، فيضعها وجهاً لوجه أمام "الآخر"، أمام الآخر المطلق L'Autreabsolu! فليس الموت مجرد انتقال أو تحول أو استبدال صورة بأخرى، بل هو حضرة الغياب، ووجود العدم، وانعدام كل صورة. أو هو إذا شئنا انتقال من "الكل" إلى "اللاشيء!" الذي أفكر فيه حينما أفكر في موتى سرعان ما يصبح في نظري هو "كل شيء"! وقد يحاول فلاسفة الانسجام الكوني أن يبنوا لي أن "العالم الأكبر" لا يعرف هذا العدم، أو اللاوجود، أو اللاشيء Nihil الذي أتحدث عنه، ولكن أحداً لن يستطيع أن يلغي شعوري بأنني "عالم أصغر" في داخل ذلك "العالم الأكبر"، أو أنني (على حد تعبير اسبينوزا) "مملكة في داخل مملكة" Imperium in impario! أما إذا تحدث بعض فلاسفة الطبيعة عن فناء كوني، فإن مثل هذا الانحلال العام نفسه لن يكون أكثر غموضاً من فناء الفرد، لأن الكون لا يعرف أنه يفنى، في حين أن الفرد

(1) L. Lavelle: "La Conscience de Soi", Paris, Grasset, 1933, P.257.

يعرف أنه لا محالة ذائق الموت! وقد يهيب بعض الفلاسفة أو العلماء بفكرة التطور أو ضرورة التجديد أو شريعة البقاء للأصلح، من أجل تفسير واقعة الفناء (التي تستلزم اختفاء الأجيال المتقادمة المتداعية، من أجل قيام أجيال أخرى شابة يافعة)، ولكن هذا المنطق النفعي لا يمكن أن يبرر موت الفرد الذي هو في حد ذاته 'عالمٌ' بأسره! ومادام الشخص البشري هو حقيقة ذاتية لا يمكن استبدالها بغيرها، لأنها في صميمها نسيج وحدها، فإن حزن الوالد لوفاة واحد من أبنائه لا يمكن أن يعوضه بقاء أبنائه الآخرين أو إنجابه لنسل جديد... وهكذا تستتبع الخسارة الفريدة التي لا تعوض، لوعة كبرى يجل فيها العزاء[1].

إن الموت – كما قال بحق بعض الوجوديين – هو موقف حاجز أو حد حاسم من شأنه أن يهددنا دائماً بتلك اللحظة الأليمة التي لن نستطيع بعدها أن نحقق أية إمكانية! وإذا كانت حياتنا في صميمها هي سلسلة من المشروعات والتصميمات، أو إذا كان وجودنا هو في جوهره اتجاه مستمر نحو ممكناتنا، فإنه لابد من أن تجيء لحظة نجد فيها أنفسنا بإزاء استحالة كل إمكانية، وتلك هي لحظة الموت التي نلتقي فيها 'بالآخر' المطلق؛ أعني ذلك 'الآخر' الذي لم نعرفه من قبل، والذي لن نستطيع من بعده أن نعرف! لكن الموت ليس مجرد استحالة كل إمكانية، بل هو- على حد تعبير هيدجر – إمكانية الاستحالة، أعني إمكانية العدم، أو إمكانية ألا أكون على الإطلاق[2]! ومهما حاولت أن أبرر واقعة الفناء على العموم، فإن 'إمكانية لا وجودي' لابد من أن تبدو لي بمثابة حد نهائي أليم لا سبيل لي إلى اختراقه. وحينما يتحدث الوجوديون عن 'الموت'، فإنهم لا يتجهون بأبصارهم نحو مشاهد الشيخوخة، والمرض، واختناق التنفس، والحشرجة، والاحتضار، وتوقف ضربات القلب؛ بل هم يصوبون أنظارهم نحو 'أسلوب' الإنسان في مواجهة الموت 'هنا والآن Hie et nune'. وهنا نجد أنه سواء عمل الإنسان على تناسي الموت، أو عمد إلى التهرب منه، أو تفنن في ابتداع أساليب القضاء عليه، أو عمل على تركيز بصره فيه، إنه في كل هذه الحالات لابد من أن يجد نفسه ملزماً بأن يواجه على وجه ما من الوجوه. وأياما كانت استجابته للموت، فإن

(1) Cf. V. Jankélévitch: "Philosophie Première", P.U.F., 1954, PP.46-61.

(2) زكريا إبراهيم 'الفلسفة الوجودية'، دار المعارف، القاهرة، 1965، الفصل الخامس، ص97 – 100.

واقعة الفناء أو التناهي لابد من أن تبدو لي بمثابة واقعة وجودية "حاجزة"، واقعة أليمة غامضة لا سبيل إلى اجتنابها أو التحامي عنها، واقعة غريبة "لا معقولة" تعبر عما في وجودي من سرية، وعرضية واستحالة!.

فإذا ما أمعنا النظر الآن في موقف الفلاسفة الطبيعيين من الموت، وجدنا أنهم يقتصرون على النظر إليه بوصفه مجرد ظاهرة بيولوجية، يمكن حصرها ومشاهدتها وتحليلها. وهكذا يغفل الطبيعيون ما في الموت، تجربة حية ذاتية يحياها كل إنسان لحسابه الخاص، لكي يقتصروا على اعتباره مجرد موضوع خارجي يحكمون عليه، وكأن الدلالة الوحيدة للموت بالنسبة إلى هي أنه توقف لضربات القلب، وفقدان للوعي، وانقطاع للتنفس، وتهدم لأنسجة الجسم!. ولكن الواقع أن أهمية الموت بالنسبة إليَّ إنما تنحصر في واقعة "موتي" التي لن أتمكن من مشاهدتها من الخارج، ولن أستطيع قياسها بأي جهاز من الأجهزة الطبية! وعلى الرغم من أنني لا أكف طوال محياي عن مصارعة الموت ومجاهدته، إلا أنني أعلم في الوقت نفسه أن الموت لابد منتصر علي في خاتمة المطاف! والشيء الجوهري بالنسبة إلي إنما هو تلك الواقعة الأليمة التي سوف أحياها بمفردي ولحسابي الخاص، دون أن يكون في وسع أحد أن ينهض بها عوضاً عني!.

وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يميلون إلى القول بأن الموت ليس مشكلة على الإطلاق، فذلك لأنهم يقللون في العادة من أهمية الدور الذي يلعبه كل من "الوعي" أو "الشعور" من جهة، و"التوقع" أو "الاستباق" من جهة أخرى، في صميم الوجود البشري. وحينما يزعم بعضهم أن الوعي إنما يرتد في نهاية الأمر إلى مجموعة من الوظائف البيولوجية، فإن هذا الزعم قد يتخذ ذريعة للقول بأن الحياة البشرية إن هي إلا حبل طويل يمتد من نقطة أولى هي لحظة الولادة، لكي لا يلبث الموت أن يجيء يوماً ليقتطع طرف هذا الحبل، وكأنما هو مقص حاد قد أعد خصيصاً لذلك الغرض! ولكن الحقيقة أن الموت ليس شيئاً خارجياً دخيلاً تماماً على الحياة، وإنما هو معانق لها متداخل معها ممتزج بها "موتي" واقعة غريبة على، من شأنها أن تتسلل إلى وجودي في لحظة اقتراب أجلي، وإنما هو حدث واقعي ماثل في صميم حياتي منذ البداية، وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودي نفسه! وحينما يقرر هيدجر أن الموت ليس

عرضاً أو حدثاً يأتي إلينا من الخارج، وإنما هو أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشري، فإنه ربما يعني بذلك أن الموت ليس بمثابة فكرة "النهاية"، بل هو واقعة "الانتهاء" نفسها! والحق أن الفرد الإنساني لا "يوجد" فحسب، وإنما هو "يعرف أيضاً أنه "موجود". وهو لا يعرف أنه موجود فحسب، بل هو يستطيع أيضاً أن يتوقع المستقبل ويستبقه. فالإنسان يعرف أنه سوف يموت، والموت بالنسبة إليه شيء لابد من مواجهته منذ الآن. وحينما يقول البعض "أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم النور، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت"، فإن هذه المقالة إنما تشير إلى كون الموت أسلوبا إنسانياً في الوجود، من حيث إن فعل الحياة – بالنسبة إلينا – إنما ينحصر في أن نحيا موتنا – إن صح هذا التعبير -! وهكذا يمكننا أن نقول مع هيدجر إن الإنسان لا يوجد إلا في وجه الموت، مادامت الحياة والموت متداخلين في صميم الوجود الواعي للإنسان. ولعل هذا هو السبب في أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه، بل قد نعد نهايتنا "حاضرة" بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن تحين ساعة الوفاة، فيكون تقبلنا للموت في هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية[1].

حقاً إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الموت نظرة طبيعية، كأنما هو أوج عملية النضج المستمرة التي تتحقق عبر مراحل الصبا والشباب والرجولة، ولكن الموت لا يشبه سقوط الثمرة الناضجة كما زعم ماركس أوريليوس Mre-Aurèle. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الفناء من الإنسان ليس كالحصاد من الزرع، لأن الإنسان مهدد بالموت في كل لحظة من لحظات حياته، إن لم نقل منذ بداية حياته. فليس "موتي" هو الحد الأقصى الذي لابد من أن تقودني إليه تلك العملية البيولوجية المستمرة التي نسميها باسم "الهرم" أو "الشيخوخة"، وإنما هو واقعة عرضية قد تتحقق قبل الأوان أو بعده! ألا يحدث أن يصرع الموت شباباً يافعاً لم تتح له بعد فرصة النضج أو الاكتمال، بينما هو قد يمهل شيوخاً طاعنين في السن فلا يقدم إليهم إلا بعد فوات الوقت المناسب؟ إذن فكيف نزعم أن الموت اكتمال وتحقق، في حين أننا نلاحظ في كثير من الأحيان أن الموت لا يعني الازدهار والنضج؟ ألا تدلنا التجربة على أن الفناء بالقياس

(1) R. Jolivet: "Le problème de la Mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre", Fonteneile, 1950, PP.24-25.

إلى الإنسان ليس كالحصاد بالقياس إلى الزرع؟ ولكن شلر M. Scheler مع ذلك يخلط بين "تجربة الموت" و"تجربة الشيخوخة"، فيقرر أن الموت هو تلك النقطة النهائية التي نستطيع أن نتنبأ بها، حينما نتتبع مسار تلك العملية البيولوجية المطردة التي تلازم النضج والنمو، ألا وهي عملية الهرم أو الشيخوخة. والواقع أن نسيج حياتنا إنما يتغير محسوسا في كل لحظة: لأن ضغط الماضي يتزايد علينا، في حين تتضاءل إمكانيات المستقبل التي ترتسم أمامنا. وهكذا يشعر الإنسان بأن حريته آخذة في التناقص يوماً بعد يوم، وأنه لم يعد يستطيع التحكم في مجرى حياته عن طريق العمل على تغيير اتجاه مستقبله، وكلما تقادم بالإنسان العمر، فإنه لابد من أن يفقد شعوره بالحرية، إن لم نقل بأنه لابد من أن يفقد – إلى حد ما – تلك الحرية نفسها.

بيد أننا حتى إذا سلمنا مع شلر بأن الموت هو الخاتمة الطبيعية الضرورية التي لابد من أن تفضي إليها عملية النضج البيولوجي، فإننا لن نقره على هذا الخلط الواضح بين "تجربة الشيخوخة" و"تجربة الموت". وآية ذلك أن الموت كثيراً ما يجيء قبل الأوان، فلا يكون قدومه طبيعياً من وجهة النظر البيولوجية، في حين أن الحالات التي يتمثل فيها كنتيجة طبيعية للشيخوخة تكاد تكون محدودة. هذا إلى أن التجربة الموجودة لدى الإنسان عن ضرورة موته لا تمت بأدنى صلة إلى افتراض وجود موت طبيعي للجهاز العضوي. فأنا لا أشعر فقط بأنني لا محالة مائت بمجرد ما أبلغ نهاية مرحلة الشيخوخة التي هي الحد الأقصى للأجل البشري، وإنما أنا أشعر أيضاً بأنني مهدد بالموت في كل لحظة، وأنني ماثل وجهاً لوجه أمام الإمكانية الواقعية للموت في كل آونة[1]! ومعنى هذا أن الموت على الأبواب أو أنه "قاب قوسين أو أدنى" كما يقولون! وليس الموت براجع إلى نقص في معرفتنا العلمية، أو إلى وجود بعض ثغرات في علوم الحياة، وإنما هو الضربة الفادحة التي لابد من أن يدفعها الموجود البشري المتناهي حتى يتسنى له أن يحقق مصيره في الزمان! ولما كنت أجهل مصيري، فإنني لابد من أن أجد نفسي مضطراً إلى أن أعمل وكأنني أعيش أبداً، في حين أنني أعرف في كل لحظة أن سيف الموت مصلت فوق رقبتي!

(1) Cf. Paul – Louis Landsberg "Essaisur L'Expérience" de la Mort, Paris, Editions du Seuil, 1951, PP.21-23.

والواقع أنني أعرف أنني سأموت، ولكنني لا أعلم متى سأموت؛ وبين هذا اليقين الموجود لدي عن واقعة الموت، وذلك الشك الموجود لدي عن لحظة حدوثه (أو كما قال علماء اللاهوت "الموت يقيني، والساعة مشكوك فيها": Mors Certa, Hora Incerta) تنزلق مشكلة الموت بأسرها في صميم وجودي فتصبح هي مشكلة المشاكل بالنسبة إلى ذلك الموجود البشري الذي يعرف أن الموت لابد من أن يكون، ولكنه لا يعرف متى سيكون! أما إذا قيل: "ولكن ما جدوى هذه الـ"متى" Quand، مادمنا نعرف الـ"أن" Que؟، كان جوابنا على ذلك أن كلمة "متى" تحمل في طياتها كل مشكلة الزمان التي هي جزء لا يتجزأ من صميم المشكلة البشرية نفسها!.. إنني أعرف أنني لا محالة مائت، ولكنني أجهل اللحظة التي سأودع فيها هذه الحياة؛ وجهلي بساعة موتي هو الذي يجعل حياتي معرضة في كل لحظة لأن تصبح "ماضياً بحتاً". ولكن هذا الجهل أيضاً هو الذي يجعلني أدرك قيمة الزمان المحدود الذي أتمتع به وأتصرف فيه! فالموت هو الذي يشعرنا بما في الزمان من طابع فريد لا يقبل الإعادة؛ والجهل بساعة الموت هو الذي يحفزنا إلى العمل على الاستفادة مما بين أيدينا من لحظات حاضرة محدودة، مادامت "كمية الأيام المتبقية لنا هي بالضرورة متناهية محصورة! ولو كان لدينا متسع من الوقت لأن نحقق كل ما نصبو إليه، لما كان للزمان في نظرنا أدنى قيمة! ولكننا نعرف أن لزماننا حداً، وهذا الحد هو الذي يهب حياتنا طابعاً، وهو الذي يخلع على وجودنا صورة. وليس الزمان هو الشرط الوحيد الذي بدونه ما كان وجود الكائن المتناهي ليصبح ممكناً، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن الذات البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا في الزمان، فهي لابد من أن ترتبط بزمان معين أو حقبة معينة أو تاريخ معين. وحينما يدهم الموت تلك الذات وهي في سبيل تحققها، فإنه لابد من أن يحيلها إلى "مصير" Destin (على حد تعبير مالرو Malraux)، وعندئذ لا يمكن أن يكون ثمة موضع لأي إمكان جديد أو لأي تحقيق آخر. ومن هنا فإن تناهي الحياة البشرية هو الذي يخلع عليها طابع "الوحدة"، وهو الذي يمسها بسمة "الفردية". وما أصدق لافل حين يقول إن الحياة البشرية لهي أشبه ما تكون بالعمل الفني، فإن العمل الفني إنما يكتمل بموت الفنان، إذ هنالك يكتسب إنتاجه كل ما له قيمة، ويتخذ موضعه في صميم التاريخ. وهكذا الحال بالنسبة إلى الحياة البشرية، فإن وجودنا هو أشبه ما يكون بإناء مرن عديم الشكل، نظل نحوره ونشكله ونعدله حتى آخر لحظة من لحظات

حياتنا؛ فإذا ما دهمنا الموت، أصبح في وسع الآخرين أن يتحدثوا عن "صورة" ذلك الإناء، أعني عن "قيمة" ذلك الوجود الفردي أو "معنى" تلك الحياة الشخصية. وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الموت هو تلك "الخاتمة" الضرورية التي تجيء فتسبغ على اللحن معنى، أو تخلع على الملحمة طابعاً، أو تضفي على الحياة صيغة "المطلق"!

وهنا يفرق الفيلسوف الألماني المعاصر كارل يسبرز بين نوعين من الجزع بإزاء الموت، فيتحدث عن جزع من العدم أو اللاوجود، ويتحدث أيضاً عن جزع آخر باطن في صميم إرادة الحياة، ألا وهو ذلك "القلق الوجودي" الذي استشعره حينما أحس بأنني لم أحي بالقدر الكافي، أعني أنني لم أستطع بعد أن أتوصل إلى حالة امتلاك "الوجود الحقيقي". وتبعاً لذلك فإن يسبرز يقرر أنني لو استطعت أن أحقق ذاتي، لما ترددت في أن أتقبل الموت عن طيب خاطر، لكي ألحق بأمواتي الأعزاء! ومن هنا فإن الفكرة الرئيسية التي يعلق عليها يسبرز أهمية كبرى في مشكلة الموت هي فكرة "الاكتمال" أو "التحقق" Accomplissement: لأن ما يجعل من الموت مشكلة حيوية يمس وجودي في الصميم، هو كونه تحققاً واكتمالاً، لا راحة وسكوناً! وآية ذلك أن كل ما هو مستنفد أو مستوعب أو مكتمل التحقق في هذه الحياة الدنيا، إنما هو في نظرنا أقرب ما يكون إلى الموت. حقاً إن الإنسان هو الموجود الذي لا يكاد يكف لحظة واحدة عن تحقيق ذاته، ولكنه أيضاً الموجود الذي يعني "التحقق" في نظره "الموت" أو الانقطاع عن الوجود!، ومن ثم فإنه لا يملك سوى أن يسير بخطى سريعة أو وئيدة نحو الموت! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لما كانت الحياة بطبيعتها تنزع دائماً نحو الاكتمال أو التحقق، فإنها لابد بالضرورة من أن تنزع نحو الموت. ولئن كان الموت الفعلي هو توقف مفاجئ أو صدمة مباغتة، وبالتالي فإنه نهاية وليس تحققاً، إلا أن الوجود البشري هو بإزاء الموت كما لو كان بإزاء حد ضروري لإمكان تحققه! ثم يستطرد يسبرز فيقول إن ما في الموت من "عمق" إنما يجيء من أنه قد يصبح في نظر الموجود الحقيقي بمثابة "اكتمال" أو "تحقق"، وعندئذ قد يفقد الموت طابعه العجيب المستغلق، لكي يصبح بمثابة "مضيف مجهول" أجد لديه أصل وجودي، ومبدأ حياتي، وسبيلي النهائي إلى التحقق والاكتمال[1]!

(1) زكريا إبراهيم: "الفلسفة الوجودية"، دار المعارف، القاهرة، سنة 1956، الطبعة الثانية، ص77.

وإذا كان يسبرز قد أراد أن يجعل من "الموت" مرآة للحياة، مادام جزع المرء من الموت أو تقبله له عن طيب خاطر يعد خير معبر عن موقفه من الوجود، فإننا نجد شارل بيجي يصور لنا الموت بصورة "الخاتمة الفذة" التي تكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف! ولا يكتفي بيجي بأن يقنعني بحب مصيري، أو أن يعرفني بأن الموت قد يكون سبيلي الأوحد إلى التحقق، بل إننا لنراه يمجد حياتنا الفانية المتناهية فيقول: "لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة، تحقيقاً للمصير واكتمالاً للحياة. فالموت هو بمعنى ما من المعاني ضرب من الاكتمال أو الكمال أو التمام. ومعنى هذا أن الموت هو على أية حال امتلاء، وانتهاء، واستغناء، والنتيجة التي تترتب عليه هي بوجه ما من الوجوه نوع من الفيض أو الخصب أو الثراء. وما ينقص الآلهة على وجه التحديد إنما هو هذا التحقق أو الاكتمال أو الامتلاء، لأن الآلهة لا تعرف تلك النهاية الجيدة التي تتوج عمل العمر كله ألا وهي الموت!..."[1]. ولكننا حتى إذا سلمنا مع بيجي بأن الموت هو الذي يجيء فيخلع على حياتنا الفانية طابع الجدية والخطورة، لأنه يضع على كل ما حققناه خاتم "المطلق" فإننا لن نستطيع مع الأسف أن نقبل تصويره للموت بصورة الخاتمة الفذة أو العمل المجيد الذي يجيء فيتم حياة البطل، ويخلع عليها طابع الأثر الفني العظيم! والواقع أن البطل لا يموت في أوج عظمته أو بعد بلوغه ذروة كماله، اللهم إلا في الأساطير والروايات والأحلام وأما في الحياة العادية فإن الموت كثيراً ما يتخذ طابع الحدث المفاجئ أو الصدمة العارضة التي تجيء من الخارج فتضع حداً لقصة البطل أو لوحة الفنان ولكن قبل الأوان! ولعل هذا هو ما حدا ببعض الفلاسفة الوجوديين (وعلى رأسهم سارتر) إلى القول بأن الموت ليس إمكانية باطنة في صميم الوجود الشخصي للإنسان (كما زعم هيدجر)، وإنما هو حدث غريب مجهول يرد إلينا من عالم خارجي لا ندري من أمره شيئاً!

وهنا قد يجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند نظرية سارتر في الموت، لكي نناقش معه الفلسفات التي تدخل ظاهرة "الموت" ضمن الظواهر الطبيعية، فتقول: بأن "موتي" ظاهرة طبيعية تكمل حياتي، وكأنما هي الخاتمة الضرورية التي لابد من أن تجيء مناسبة

(1) Ch. Pèguy: "Clio" N.R.F., 1932, PP.216-217, (cité par G. Gusdorf, dans, "Traite de Métaphysique", Colin, 1956, P.15).

لصلب الموضوع، أو كأنما هي النهاية الحتمية التي لابد من أن تفضي إليها حياتي نفسها. وقد سبق لنا أن رأينا كيف جعل هيدجر من الوجود البشري وجوداً متناهياً يسير حتماً نحو الموت، فقال بأن "موتي" هو أعلى إمكانية من إمكانياتي، وتلك هي إمكانية عجزي عن تحقيق أي وجود في العالم! ولكننا لو أنعمنا النظر الآن إلى الموت (فيما يرى سارتر) لوجدنا أن كلمة "موتي" ma mort لا تعني شيئاً على الإطلاق بالنسبة إليَّ، لأن الموت هو الموت على الإطلاق، وأما "موتي" أنا بالذات، فهذا اصطلاح خلو من كل معنى بالقياس إلي! والحق أنه ليس ثمة صفة خاصة أو طابع ذاتي يميز "موتي" أنا شخصياً، إذ لكي يستحيل الموت إلى "موتي" فلابد له من أن يدخل في دائرة الذاتية. ولكن لما كان الموت بطبيعته هو مما لا يمكن أن يكتسب هذا الطابع الذاتي، لأنه من المحال (طالما كنت على قيد الحياة) أن يصبح موتي حدثاً شخصياً أعانيه أو أختبره أو أتذوق كيفيته أو أنتظره بالفعل، فإن من الواضح أن الموت – مثله في ذلك كمثل الولادة – لا يمكن أن يتمثل لي بوصفه تجربة شخصية. ولو كان في الإمكان أن يكون الموت هو "موتي" أنا، للزم أن أتصور نفسي حياً بعد الموت، حتى أختبره وأعانيه وأحكم عليه، وهذا نفسه ضرب من المحال. فأنا لا أدرك نفسي إلا باعتباري "حياً" دائماً، كما أنني لا يمكن أن أعرف نفسي إلا باعتباري مولوداً من ذي قبل Déjàné! حقاً إنني أعرف أن الناس يولدون ويموتون، أو أن ثمة ولادة وموتاً، ولكن هذه المعرفة ليست من قبيل التجربة أو الاختبار.

وحينما يقرر سارتر أننا جميعاً نتوقع الموت؛ ولكننا لا ننتظره بحال، فإنه يعني بذلك أن الموت ليس حدثاً ننتظره، بل هو واقعة مفاجئة تباغتنا دائماً على غير ميعاد! وآية ذلك أن المحكوم عليه بالإعدام نفسه، حتى إذا ما حدد موعد تنفيذ الحكم فيه، قد يموت قبل ذلك بذبحة صدرية أو اختناق في التنفس أو لأي سبب آخر، أو هو قد يظفر بالعفو أو الإفراج أو تخفيف الحكم قبل الموعد المحدد لإعدامه! أما إذا قيل إن موت الشيخوخة – على الأقل – هو موت منتظر نستعد له ونتهيأ لاستقباله، فقد يكون في وسعنا أن نرد على ذلك بقولنا إن التجربة التي نكون بإزائها في مثل هذه الحالة هي تجربة الشيخوخة، وليس تجربة الموت. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الشيخوخة لا تنتظر الموت (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) وإنما هي تحيا في الحاضر الذي هو سلسلة

من الآمال والتصميمات والمشروعات! وحينما تجيء الصدفة فتطوى صفحة الرجل المسن، فإنها لا تكون قد جعلت من موته حدثاً باطناً أو إمكانية خاصة، لأن الموت هو في كافة الأحوال سلب لإمكانيات الإنسان جميعاً، وبالتالي فإنه لا يدخل بحال في دائرة إمكانياته، بل هو يقدم إليه من الخارج لكي يحيله إلى مجرد موضوع يحكم عليه الآخرون[1]!

والواقع أن سارتر على حق حين يقرر أن كلمة "موتى" هي تناقض في الحدود، لأنه من المستحيل على أن أتصور في صميم الوجود اختفائي أنا من الوجود، اللهم إلا إذا جعلت من ذاتي موضوعاً، يكون من الممكن أن يظهر ويختفي في تجربة أنا منها بمثابة الذات! وبينما لا يكاد المرء يجد أدنى صعوبة في أن يتصور موت الآخرين، بوصفهم ظواهر أو موضوعات يمكن أن تختفي من مجال تجربته الخاصة، أجدني عاجزاً عن تصور موتي (أنا)، لأن واقعة موتي تضطرني أن أتصور العالم بدوني، وهذا ما لا سبيل لي إلى تصوره! ومن هنا فإن كثيراً من الناس يظنون أن الموت قد يصيب غيرهم من البشر، وأما هم أنفسهم فإنهم لن يقعوا تحت طائلته! وربما كان السر في هذا الشعور هو أن إحساس الإنسان بالوجود هو من الشدة بحيث أن كل فرد منا لينسب إلى نفسه ميزة البقاء، وكأنما هو – وحده – الإله الخالد بين جماعات البشر الفانية الزائلة! وهكذا أتصور دائماً أن الموت هو موت الآخرين، وأما "أنا" فإن اختفائي من الوجود هو ضرب من التناقض أو الاستحالة! وأما حينما أفكر جدياً في "موتى" فإنني عندئذ إنما أجعل من نفسي موضوعاً، أو ظاهرة في تجرب شخص آخر أحيل إليه ما لدى من قدرة على أن أقول: "أنا". ولا يصبح موت "الآخر" بالنسبة إلى تحدياً أو تطاولاً على وجودي الخاص، إلا حينما تكون ثمة رابطة حب أو تعاطف تجمعني بذلك "الآخر"، فتجعلني أشعر بصميم التماسك الشخصي الذي يجمع بيننا في وحدة ذاتية هيهات أن تنفصم! وهنا يجيء موت الحبيب فيكمون بمثابة تجربة ذاتي أعاني فيها "موتى" على سبيل التعاطف، فأقول مع القديس أوغسطين: "عجبت كيف يظل الباقون من البشر الفانين على قيد الحياة، بينما هو قد طواه الموت، وهو الذي آثرته بحبي

(1) Jean – Paul Sartre "L Etre et le Néant": Gallimard, 1943, PP.615 & Jolivet: "Le Probléme de la Mort", 1950, PP.28-35.

وكأنما قد كتب له الخلود إلى أبد الآبدين! وعجبت أيضاً أضعافاً مضاعفة كيف أعيش أنا نفسي بعد موته، وأنا الذي كنت منه بمثابة ذاته الأخرى!"[1].

والواقع أن "الموت" لا يصبح مشكلة حقيقية تستولي على مجامع النفس إلا حينما يرتبط بمشكلة الحب... ألم يقل جبريل مارسل على لسان إحدى شخصياته الروائية: "إن من أحب شخصاً فكأنما هو يقول له "إنك لن تموت قط بالنسبة إلي"!؟... لقد وقعت يوماً مساجلة فلسفية بين كل من ليون برنشفيك وجبريل مارسل حول حقيقة "مشكلة الموت"، فقال الأول منهما للثاني: "إن موت ليون برنشفيك لا يهم ليون برنشفيك قدر ما يهم جبريل مارسل موت جبريل مارسل"!، وهذا ما رد عليه الثاني بقوله: "إنني سأسلم معك بأن اهتمامي بموتي قد يكون مبعثه الأنانية أو حب النفس، ولكن ما قولك في موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث عندما نكون بصدد موت الشخص المحبوب"؟ ونحن نقول مع جبريل مارسل إن اهتمامي بمشكلة الموت قد لا يعني أنني أعلق أهمية كبرى على وجودي الخاص، فإن "موتي" ليس هو المشكلة، بل المشكلة هي في موت "الأنت" Le toi، أعني ذلك الموجود المحبوب الذي لا يمكنني أن أتحدث عنه بضمير الغائب؟

والظاهر أنه إذا كان الموت لم يعد مشكلة في المجتمعات المادية الراهنة، حيث أصبحت الآلية الشاملة هي العلم الذي يرفرف على شتى أساليب الحياة في المجتمع، فما ذلك إلا لأن الفرد، قد أصبح مجرد ترس صغير من تروس تلك الآلة الكبرى، وبالتالي فقد أصبح ينظر إليه على أنه "قطعة غيار" يمكن استبدالها في أية لحظة. ولعل هذا هو السبب في أن الموت قد فقد في نظر الكثيرين طابعه السري، فأصبح مجرد واقعة محضة لا تكاد تختلف عن ظاهرة انفكاك ترس من تروس ذلك الجهاز الكبير الذي يسير دولاب العمل في المجتمع![2] وهكذا صار "الموت" واقعة موضوعية يدرسها العلماء دراسة فنية إحصائية، وأصبحنا نتحدث عن نسب الوفيات، واحتمالات البقاء، وارتفاع مستوى العمر، ونسب الخسائر في الأرواح (في أوقات الحرب)، وصار في وسع عالم الاجتماع أن يعقد فصلاً طريفاً عن "سوسيولوجيا الموت" يظهرنا فيه على

(1) Saint Augutin: "Confessions", Trad - franc, Livre IX, Sec.6.
(2) Cf. Gabriel Marcel: "Du Refus à L'Invocation", NRF., 1940, P.195.

أن الموت يصبح إبان الحرب – كما هو الحال أيضاً إبان الوباء – ظاهرة طبيعية مبتذلة (بل أكثر ابتذالاً منها في الأيام العادية!) ولكن هـذه النظـرة الموضـوعية إلى المـوت لا يمكن بحال أن تبرر في أنظارنا موت الحبيب، لأن الجود الروحي الأوحد الذي تستطيع النفس البشرية أن تتنفس في داخله إنما هو جو "المحبة" الذي تكتسب فيه كـل ذات قيمـة أونطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها أو الاستعاضـة عنهـا بغيرهـا. وحينمـا تصبح "الذات" حقيقة حية، لا مجرد ظاهرة موضوعية؛ فهنالـك لابـد أن يـرتبط المـوت بالحب، وعندئذ سرعان ما يسترد الموت طابعه السري المقدس. ولـولا ذلـك لمـا كـان "الموت" سوى عملية حسابية نستبعد فيها من قائمة معاملاتنا اسماً أو رقمـاً لـن يكـون علينا من بعد سوى أن نضع موضعه اسماً آخر أو رقماً آخر! أما حينما يجد المرء نفسه بإزاء الشخص المحبوب الذي أشعر بالوفاء نحوه، فهنالك يكون موت الحبيب هو "موت الوحيد" La mort de l'unique، وهنالك أشعر بأنه لا يمكن لأيـة قـوة في الوجـود أن تحيل حضوره إلى غياب مطلق! حقّ إن الموت قد يصبح في نظري فراغاً محضاً أو وسناً لا نهاية له أو رقاداً أبدياً، وذلك حينما أفكر في الموت على الإطلاق، ولكن بمجرد مـا تنبثق الـ "أنت" فهناك يرتفع عن الموت طابع الغياب المطلق، وهنالك قد يبدو لي الميـت الذي عرفته وأحببته وكأنه حاضر أمامي وجهاً لوجه، أو كأنما هو شخص مقنع يـدور بيني وبينه حوار كهذا الذي يدور بين "الأنا" و"الأنت". وحينما يتحـدث جبريـل مارسـل عن "الوفاء" fidélité، فإنه يتحـدث عـن قـوة إبداعيـة تتحـدى كـل غيـاب، وكـأن في الإمكان أن يكون ثمة تراسل بين الأحياء والأموات، أو كأن الراحل الذي افتقدناه لا يمكن أن يستحيل إلى فكرة أو شيء، بل هو يظل شخصاً أو "أنت"[1].

فهل نقول مع بعض الفلاسفة المؤهلة بأن لدينا حساً ميتافيزيقيا هو الذي يجعلنا نؤمن بأن هناك حقيقة ثابتة تكمن فيما وراء الظواهر المتغيرة، وأنه لولا هذا الحس لما عرفنا حقيقة الموت نفسه، وبالتالي لما انبثقت في أذهاننا فكرة الخلود؟ هـل نقـول مـع موريس بلوندل (مثلاً) بأن "فكرة الموت نفسها مـا كانـت لتكـون ممكنـة أو واقعيـة أو حقيقية، لو لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقين مطوي عن الخلود"؟* هـل نـساير أولئـك المفكرين الذين يذهبون إلى أن ثمة دليلاً انطولوجيا نستطيع عن طريقه أن نثبت حقيقة

(1) Cf. Cabriel Marcel: "Position et Approches Concrétes Mystère Oniologique", Vrin, Paris, 1949, PP.79-80.

الخلود ابتداء من فكرة الموت نفسها؟ هل نزعم لأنفسنا أن الموت هو الواقعة التجريبية الوحيدة التي كثيراً ما تحمل في أنظارنا معاني الغرابة، واللاواقعية، والاحتمالية، والشك، وعدم اليقين؟ هل نقرر مع جيته أن الموت هو من الغرابة بحيث أننا قلما ننظر إليه على أنه شيء ممكن، على الرغم من كل ما تشهد به التجربة، خصوصاً حينما يكون الأمر متعلقاً بشخص نحبه ونعزه. فالموت إنما يقدم إلينا دائماً باعتباره شيئاً لا سبيل إلى تصديقه، شيئاً لا معقولاً هيهات لنا أن نجد له مبرراً؟

... ولكن مهلاً! فليس في وسع الإنسان – مع الأسف – أن يقرر بمثل هذه السهولة انتصار الفكر على المادة، وخلود النفس على الرغم من فناء الجسد! حقاً إن الموت لا يستطيع أن يمد يده إلى الحقائق المعقولة، ولكنه مع ذلك هو الذي يجيء فيلاشي النفس العاقلة! وبينما تبقى الحقائق العقلية خالدة أبد الدهر (إن قبل ولادتي أو بعد موتي)، نرى أن "السر المفكر" الذي يتجسد هذا الشخص أو ذاك لابد من أن ينتهي إلى الفناء، بحيث أننا قلما ننظر إليه على أنه شيء ممكن، على الرغم من كل ما تشهد به التجربة، خصوصاً حينما يكون الأمر متعلقاً بشخص نحبه ونعزه. فالموت إنما يقدم إلينا دائماً باعتباره شيئاً لا سبيل إلى تصديقه، شيئاً لا معقولا هيهات لنا أن نجد له مبرراً[1]؟

... ولكن في الواقع ليس في وسع الإنسان – مع الأسف – أن يقرر بمثل هذه السهولة انتصار الفكر على المادة، وخلود النفس على الرغم من فناء الجسد! حقاً إن الموت لا يستطيع أن يمد يده إلى الحقائق المعقولة، ولكنه مع ذلك هو الذي يجيء فيلاشي النفس العاقلة! وبينما تبقى الحقائق العقلية خالدة أبد الدهر (إن قبل ولادتي أو بعد موتي)، نرى أن "السر المفكر" الذي يتجسد. هذا الشخص أو ذاك لابد من أن ينتهي إلى الفناء، على نحو ما جاء من العدم! فالموت بالنسبة إلى الموجود المفكر أمر "لا معقول": لأنه يمحو "العاقل" ويبقى على "العاقلات"!

ومهما حاولت أن أخترق سر ذلك "اللامعقول"، فإنني لابد من أن أجد نفسي بإزاء "واقعة غفل" هيهات لعقلي أن يجد لها أدنى تفسير! وإلا فكيف نعلل ذلك الشباب الدائم الذي تتمتع به الطبيعة، وتلك الرجعة المستمرة للفصول، في الوقت الذي لابد

(1) Goethe: "Gesprache mit Goethe" éd. Reclam, T.III, 209.

للإنسان فيه من أن ينحدر بخطى سريعة أو وئيدة نحو الشيخوخة، لكي لا يلبث أن يسقط صريع الموت؟ لماذا يكون الإنسان وحده هو الموجود الذي لابد من أن يسير نحو الفناء، مع علمه في الوقت نفسه بأنه قد كتب عليه الفناء؟ قد يقال إن في الخوف من الموت والتمرد على الفناء دليلاً على الخلود، ولكن من يدريني أن الموت لا ينسحب أيضاً على تلك النفس الناطقة التي تدرك الحقائق الأزلية الأبدية نفسها؛ هل يكفي لإقناعي بالخلود أن يقال لي إن الفناء أمر عارض لا يدخل في صميم طبيعتي العقلية الخالدة! هل يتأيد الخلود في نظري لمجرد أن فكري الذي يتعقل يظن في نفسه أنه قد أصبح ينتسب إلى عالم لا مادي يعلو على الصيرورة المحضة والديمومة الخاصة والانحلال المادي؟ هل نقول إن الفكر خالد لأنه ينفذ بأنظاره إلى ما بعد الموت، فلا يقوى على أن يتصور نفسه ميتاً، بل يظن في نفسه القدرة على مفارقة الجسد الهامد، كما تفارق الدودة شرنقتها؟

إننا كثيراً ما نتخيل أن هذا الفكر الطليق الذي لا تقيده مادة ولا حده زمان، هو مما لا سبيل إلى انسحاب الموت عليه، إذ الموت انحلال، والفكر لا يعرف انحلالاً! وكثيراً ما يزداد اقتناعنا بالخلود حينما نلاحظ أن جسدنا يتعب، وأعصابنا تنهك، وأجهزتنا العضوية تمرض، وصحتنا تضعف، وإقبالنا على الحياة يهن، بينما يبقى فكرنا حياً لا يكاد يعرف الملل أو الإعياء أو الشيخوخة! وهكذا قد نندفع إلى القول بأن فكرنا هو الحقيقة الوحيدة الباقية المستمرة المتواصلة التي لا يعوق سيرها زمان أو مكان، ومن ثم فقد نتوهم أن فكرنا هو الكيل بقهر المادة والانتصار على الزمان، مادام هذا الفكر بطبيعته "حقيقة خالدة" لا تعرف الإعياء ولا يجوز عليها التغير! وحينما نتساءل عن معنى الموت، فإننا في الحقيقة إنما نتساءل عن معنى الحياة ومصير الوجود البشري، لأننا لا نكاد نتصور أن تكون حياتنا قد صنعت من نسيج الأحلام، كما قال شكسبير! أما إذا تغنى البعض بسحر تلك الحياة المتناهية الفانية التي تجعل كل فرد منا "سائحاً عابراً قد شد رحاله، فإننا لا نكاد نصدق أن يكون المعنى الأوحد لحياتنا البشرية هو هذا "الترحال" الذي لا يبقى معه أحد، أو الذي لا يبقى على أحد! وهكذا ترانا مضطرين إلى أن نسأل أنفسنا قائلين: أتكون حياتنا مجرد "نور" لا يكاد يضيء حتى ينطفئ، أو مجرد لحن ما يكاد يشجينا حتى ينقطع؟ هل يكون الخلود وقفاً على العالم

والمادة والأشياء، أعني على هذا الذي لا يدري من أمر بقائه شيئاً؟ هل يكون الإنسان – وهو الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه سيموت – هو أيضاً الحيوان الشقي الذي لابد من أن ينحدر إلى هاوية الفناء؟ أليس من العجيب أن يكون الفكر البشري قد جعل للفناء، وهو الذي ينزع بطبيعته نحو الخلود أو البقاء؟

ولكنني مهما حاولت أن أنتصر لفكرة الخلود، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تصبح في نظري حقيقة يقينية لا يرقى إليها الشك؛ والظاهر أن هذا الشك نفسه هو عنصر هام من عناصر مشكلة الموت نفسها: إذ لو كنا على ثقة تامة من أن باب الموت هو بلا شك فاتحة حياة جديدة، وسبيل النفس إلى الراحة الأبدية التامة، لما ترددنا جميعاً في المبادرة إلى الخلاص بالموت كما قال شوبنهور! ولكن خشية الموت لابد من أن تجيء فتربطنا إلى عجلة الحياة وتذكرنا بأن ما بعد الموت سر لا سبيل إلى استجلاء كنهه منذ الآن! وإنا لنحيا مأخوذين بروعة الحياة، وهول الموت، وعمق الأبدية؟ وحياتنا نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا أدخلنا – ضمناً – شيئاً من الموت في صميم الحياة، وشيئاً من الحياة في صميم الموت! وقد يستولي علينا دوار عقلي عنيف حينما نتحقق من أن كل لحظة حياها قربنا من ساعة الموت، وتدنو بنا إلى أعتاب السر، ولكننا سرعان ما نطارد هذه الإعصارات الفكرية المزعجة بالتفكير في الخلود والإيمان بقدرة النفس على قهر الموت. وبين ما قبل الموت وما بعده، تبدو الحياة شعلة متوهجة تعلو وتنخفض إلى أن يعصف بها إعصار الفناء فتذروها الرياح إلى أعماق الهاوية أو إلى ما وراء النجوم! ولكن أين تمضي تلك الظلال البشرية التي تخبو تحت ظلمات الموت؟ أو إلى أين تذهب تلك الأشباح الإنسانية التي يطويها الفناء في جحافله المظلمة؟ وإذا صح أن الموت رقاد كرقاد النوم، فما هي الأحلام التي تطوف بنا في مثل هذا الرقاد؟... كل تلك أسئلة لا سبيل لنا إلى الإجابة عنها إجابة حاسمة، فقد كتب علينا أن نعاني مرارة الشك إلى أن نختبر الموت! أستغفر الله! بل إننا حينما نختبر الموت، فإننا لن نكون هناك لكي نعبر عما اختبرناه! أليست تجربة الموت هي النفاذ إلى أعماق السر، واختراق الوجود نفسه إلى ما وراءه؟ أليست تجربة الموت هي تلك المخاطرة الميتافيزيقية التي فيها يمحي المجرب، فلا يبقى من تجربته سوى السر الذي يخلفه وراءه الموت؟ فكيف يمكن إذن أن نعبر عن مثل هذه التجربة التي هي بطبيعتها

خروج عن دائرة كل تجربة ممكنة؟!... فلنقل إذن إننا بإزاء سر هيهات لنا أن نستجليه، ولنعترف بأنه سواء أكانت تجربة الموت هي تجربة الفراغ والعدم واللاوجود، أم تجربة الخلود والبقاء والأبدية، فقد قضى علينا بأن نعيش في انتظار تلك التجربة التي قد لا يكون بعدها انتظار، أو التي قد تدنو بنا إلى أعتاب الجنة أو النار!

مشكلة وجود الله(*)

تمهيد

ظل الدين ملازما للإنسان خلال تطوره منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن. حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن الإنسان "حيوان متدين" دائم التعبد حتى إذا لم يجد ما يعبده عبد نفسه!.. ولهذا قيل: إن المعبودات الدينية التي عبدها الإنسان في رحلته الطويلة تكاد لا تقع تحت حصر، وإن كان العلماء يصنفوها عادة في ست مجموعات.

1. **المجموعات السماوية**

أ. يبدو أن القمر كان من بين المعبودات الدينية الأولى لا سيما في مرحلة الصيد والقنص، ثم في مرحلة الوعي، فقد صورت الأساطير القديمة القمر رجلا شجاعا غوى النساء وسبب لهن الحيض مرة كلما ظهر، ومن هنا كان القمر إلها مهيبا لدى النساء عبدنه،

ب. ثم حلت الشمس محل القمر سيدة على مملكة السماء عندما انتقلت البشرية من مراحل الصيد والقنص والرعي إلى مرحلة الاستقرار والزراعة – وقد حدث ذلك في مصر الفرعونية، ولذلك كانوا يصورون الشمس وقد خرجت منها مجموعة كبيرة من الأيدي اعترافا بفضلها على الإنسان، وكان مسار الشمس هو الذي يجدد فصول البذر والحصاد، كما أدرك الإنسان أن حرارة الشمس هي العلة في إنضاج المحاصيل فكانت الشمس هي التي نفخت الحياة في كل شيء على ظهر الأرض. وبقيت رواسب من عبادة الشمس حتى العصور الوسطى متمثلة في الهالات التي كان الناس يصورونها على رءوس القديسين.

(*) هذا الفصل مقتبس من كتاب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام سابق الذكر.

ج. بالإضافة إلى الشمس والقمر فقد عبد الشمس كل نجم في السماء تقريبا (المريخ- عطارد - المشتري - الزهرة - زحل... الخ). ومازلنا نجد بقايا من هذه العبادات القديمة في تسمية أيام الأسبوع عند الأوربيين[1].

فيوم الأحد في الإنجليزية Sunday هو يوم الشمس ويوم الاثنين هو يوم القمر Monday والثلاثاء Tuesday يوم ثيوز إله الحرب (وهو كوكب المريخ) وهي في الفرنسية mardi أي يوم الإله مارس أو المريخ. ويوم الأربعاء في الفرنسية هو mercredi يوم عطارد ويوم الخميس jeudi أي يوم المشتري أو الإله جوبتر- وهو الاسم الذي اشتق منه اسم jeheva عند العبرانيين، ومنه جاء الإله "يهوه" عند اليهود ولا تزال كلمة "ياهو" صيحة الاستغاثة عند العرب. يوم الجمعة vendredi أي يوم فينوس وهو يوم كوكب الزهرة.

كذلك يوم السبت في الإنجليزية Saturday أي يوم زحل Saturn أحد الكواكب في المجموعة الشمسية، وهكذا كانت السماء في فترة من تاريخ الإنسان تحتوي على مجموعة كبيرة من المعبودات التي عبدها وقدم لها القرابين، وما زلنا حتى اليوم نتطلع إلى السماء لتهب لنا العون كما لو كانت مستقر الإله.

2. الأرض

كما اشتملت السماء على معبودات كثيرة عبدها الإنسان، كذلك كانت الأرض وما فيها من جبال وأنهار وأشجار أو نباتات وكل مظهر فيها فهو إله، فللشجر روح كما لبني الإنسان، وقطع الشجر معناه القتل عند هنود أمريكا الشمالية، وبعض القبائل تعتبر الأشجار أيام الازدهار حوامل لا يجوز رفع الأصوات بجوارها وإلا لجاز أن تسقط الثمار قبل نضجها كما تجهض المرأة إن ألم بها فزع. كذلك كانت كثرة من الجبال المقدسة (مثل جبال سيناء، وجبال الأولمب في اليونان التي كانت مقر الآلهة في الميثولوجيا اليونانية). وكذلك كانت الأنهار مقدسة، فقد كان نهر الأردن نهرا مقدسا ومياهه مقدسة، وكان يوحنا المعمدان يعمد الناس بمائه وعمد السيد المسيح نفسه،

---

(1) راجع في ذلك كله د. أمام عبد الفتاح إمام "معجم وديانات وأساطير العالم" في أربعة أجزاء أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة.

كذلك كان نهر النيل في مصر تقدم له القرابين: لأنه مصدر الخير والبركات، وقل مثل ذلك في أنهار الهند، والأرض بصفة عامة هي الأم الكبرى، هكذا كانت GE في الميثولوجيا اليونانية تزوجت من السماء[1] Uranus. وكانت الأمطار هي الحيوانات المنوية التي خصبت الأرض وجعلتها تنبت. ولا يزال الإنجليز يربطون بين كلمة "مادة matter وكلمة أم mother" ولذلك كان يقارن بين حمل المرأة وخصوبتها وبين حمل الأرض وما تعطيه من ثمار.

3. الجنس

توشك الشعوب البدائية جميعا أن تعبد الجنس في صور من الصور: فهي موجودة في مصر، والهند، وبابل، وآشور، واليونان والرومان. وكان الناس يجلون الوظيفة الجنسية، والجانب الجنسي، لا على أنه فاحشة أو رذيلة، بل لأنهم ربطوا بين خصوبة المرأة والأرض، ولذلك عبدوا بعض الحيوانات كالعجل والثعبان لما لهما من قدر الجنسية أو قوة إلهية في الإنجاب. وهكذا أيقن الإنسان أن قوة الجنس هي قوة الحياة التي تجعل الحنطة تنمو في الحقول والكروم تثقل بالعناقيد. ولم يقتصر تقديس الجنس على القبائل البدائية بل أمتد إلى حضارات مزدهرة في مصر الفرعونية. وكانت عشتاروت في سوريا تمثل إلهة الجنس والإخصاب[2] وهي تماثل أفروديت عند اليونان، وفينوس عند الرومان، وكانت لها معابدها المنتشرة في كل مكان، يسهر على خدمتها ألوف من الكاهنات اللاتي كن بالفعل بغيات مقدسات. ويقوم المتعبد بدخول الهيكل وممارسة الجنس والاتصال الجنسي بكهنتها، وكان يصرف من الأموال التي تجبي على حفظ الهيكل وتجميله، وهكذا ظهرت في القديم "البغي" المقدسة التي يختلط مركزها مع مركز رجال الدين. وأصداء هذه العبادة موجودة في العهد القديم حيث يذكر أول تحريم لهذه العبادة "يحرم الناموس تحريما باتا التشبه بالأمم في استخدام راهبات المعابد أو الكاهنات البغايا (سفر التثنية 23:17) وكذلك في (سفر التكوين-31-22) والملوك الأول (14:22) وفي أيام هوشع كانوا يعتزلون مع الزانيات ويذبحون مع الناذرات زنى".

---

(1) قارن "معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثاني ص 23. والأرض هي الإله جب Geb في الديانة المصرية القديمة". قارن الصفحة نفسها من طبعة مكتبة مدبولي.

(2) سفر هوشع الإصحاح الرابع: 14.. الخ.

وكانت الإلهة عشتاروت Astarte هي العدو اللدود ليهوه الإله العبراني في العهد القديم. لأن اليهود تركوا الرب إلههم الذي أخرجهم من أرض مصر، وعبدوا البعل وعشتاروت (قضاة الإصحاح الثاني:13:2). وترجع الخصوبة بين عشتاروت ويهوه - في جانب منها- إلى دور الإلهة كراعية للخصوبة في النبات، والحيوان، والبشر. كما أنها ترجع، من ناحية أخرى، إلى أن عبادتها تستدعي وجود بغايا المعبد. ومازلنا في اللغة العربية نستمد من اسم هذه الإلهة معنى الحمل والإخصاب، فنقول أعشرت الناقة، وعشرت أي حملت[1].

4. الحيوان

لا تكاد تجد في الطبيعة كلها حيوانا من الجعران المصري (ذكر الخنفساء)، إلى الفيل الهندي لم يكن في بلد ما موضع عبادة. والعبادة الطوطمية.. tokenism تجعل من حيوان معين أصلا للعشيرة وتقدسه وتحرم قتله، كما كانت عبادة الحيوان في الحضارات القديمة، فكانت الآلهة من الحيوانات أكثر ذيوعا بين المصريين، وقد غصت بها الهياكل كأنها معرض للحيوان: فقد عبد المصريون: العجل، والتمساح، والصقر، والبقرة، والإوزة، والكبش والقط، والقرد وابن آوى، ولما تحولت الآلهة إلى بشر ظلت محتفظة بصورتها الحيوانية المزدوجة، فكان آمون يمثل بإوزة، أو كبش، ورع يرمز له بعجل، وحورس بصقر، وحتحور ببقرة.. الخ.

ومن الطريف أن هيجل كان يعتقد أن عبادة الحيوان عند المصريين القدماء كانت تمثل مرحلة أرقى من تلك المرحلة التي عبدوا فيها ظواهر الطبيعة المادية، فقد تصور المصريون في عالم الحيوان الشيء الباطني، وما هو غير قابل للإدراك، ونحن الآن يدهشنا سلوك الحيوان الغريزي، وتكيفه مع البيئة وغرضية أفعاله، ولا نعرف ما تضمره هذه الحيوانات[2].

---

(1) راجع عن هذه الإلهة بالتفصيل معجم الديانات وأساطير العالم المجلد الأول ص 132-133 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

(2) هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ الجزء الثاني العالم الشرقي ص203-204 ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمام طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1999.

5. **الإنسان**

ثم تحول الإنسان من عبادة الحيوان إلى عبادة نفسه، ولهذا ظهرت الآلهة البشرية فترة من الوقت لها صفات الحيوان، فالإله سيكلوب له عين واحدة، وكذلك الإلهة أثينا لها عينا بومة (وهي إلهة الحكمة). وتعبر الآلهة في مصر – كالإله حورس (الصقر) – وبابل بوجهها الإنساني وجسدها الحيواني عن مرحلة انتقال من عبادة الحيوان إلى عبادة الإنسان. ثم ظهرت عبادة الملك فهو إله كما كان فرعون أو من نسل الإله. وظهرت عبادة الأسلاف وآلهة المنازل عند الرومان. وظل الملوك في العصور الوسطى يحكمون بواسطة "حق الملوك الإلهي".

6. **المجموعة البشرية (أو الديانات البشرية)**

وقد تمثلت في ديانات الحضارات القديمة كديانة التوحيد عند أخناتون في مصر القديمة، والديانة الزرادشتية في فارس (إله الخير وأله الشر)، والديانة البوذية والهندية القديمة، والكونفوشية في الصين – الخ.. حتى ظهرت الديانات السماوية الثلاث: اليهودية – المسيحية – الإسلامية.

"الأدلة على وجود الله"

عرضنا في التمهيد السابق لتطور المعبودات الدينية في تلك المرحلة الطويلة التي قطعها الإنسان في سبيل تكوين تصور واضح لله. لقد عبد الله في السابق في صورة نجم أو جبل أو نهر... الخ. وكان لابد أن يطور تفكيره عندما ينضج ويصل إلى مرحلة عليا من الوعي تمكنه من التساؤل عن التصور الحقيقي لله. ولهذا سخر "زينوفان" في الفلسفة اليونانية من تصور الناس للآلهة على حسب تقاليدهم في الملبس والهيئة، فالأحباش يجعلون آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا: إن آلهتهم ذوو عيون زرقاء وشعر أحمر. فالناس[1] يصنعون الآلهة على مثالهم وأكثر من ذلك، لو أن البقر والخيل والأسود كانت لها أياد تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثارا فنية كالبشر

(1) د. أحمد فؤاد الأهوائي "فجر الفلسفة اليونانية" قبل سقراط – ص96 الطبعة الأولى دار أحياء الكتب العربية القاهرة عام 1954.

لنقشت الخيل الآلهة في هيئة الخيل، وكذلك البقر، وجعلت أبدانها على صورة أنواعها المتعددة[1].

وكلما تطور وعي الإنسان الفلسفي زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية سواء من حيث التوحيد، أو من حيث الصفات التي يمكن أن تنسب إليها وتنزهها عن صفات البشر وغيرهم من الموجودات المتناهية.

وعندما تطور الوعي الفلسفي تحولت المشكلة من الناحية الميتافيزيقية إلى البحث عن أدلة تبرهن على وجود الله[2]، والواقع أن الأدلة التي تحاول البرهنة على وجود الله كثيرة في تاريخ الفلسفة ويمكن بصفة عامة تصنيفها في مجموعتين:

الأولى: أدلة أو براهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة.

الثانية: أدلة أو براهين قبلية Apriori تعتمد على مبادئ عقلية يقال إنها واضحة بذاتها.

وسوف نحاول في الصفحات القادمة أن نناقش مجموعة من هذه الأدلة

أولاً: دليل إجماع الأمم consensus Gentium

يلجأ عدد كبير من الفلاسفة واللاهوتيين إلى البرهنة على وجود الله معتمدين على ما يسمى بالقبول العام للجنس البشري، أو إجماع الأمم على القول بوجود إله. ولقد سبق أن رأينا في التمهيد الذي عرضنا فيه لتطور المعبودات الدينية كيف لازمة فكرة العبادة والتأليه الإنسان منذ فجر التاريخ، أفيكون تاريخ الإنسان لغوا وإجماع الناس على وجود الله وهما باطلا؟ وكيف يمكن الإنسان أن يقاوم هذه الفكرة فيقول: إنني أنا وحدي سوف أعارض كل ما تصوره جميع الناس على أنه حق وما شعروا

---

(1) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

(2) من الباحثين من يرى أن وجود الله لا يحتاج إلى أدلة أو براهين، وأن الفلاسفة هم الذين جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبرى، وهي في الحقيقة من أيسر البرهان، لدورانها على معان غاية في البساطة "يوسف كرم" الطبيعة وما بعد الطبيعة ص144 دار المعارف بمصر، ومع ذلك فإنه يقول قبل ذلك الصفحات قلائل "والحقيقة أن وجود الله مفتقر إلى البرهان بدليل كثرة المتشككين في قوة البرهان فضلا عن المنكرين" .. الخ، ص136-137 من الكتاب نفسه، وهذا يدل على صعوبة المشكلة بصفة عامة.

وآمنوا به؟[1]، ومن هنا اندفع كثير من الفلاسفة إلى الأخذ بهذا الدليل والتحمس له ومنهم: cicerone (16-43 ق.م) وسينكا Seneca Seneca Seneca (1-65م) وكلمنت السكندري clement of Alexandria (150-215م) وهربرت تشربري Herbert of cherbery (1583-1648) وأفلاطونيو كيمبردج، وجاسندي Gassendi (1592-1655) وجرويتوس أي(1583-1645).. الخ. ومجموعة كبيرة من اللاهوتيين المحدثين من البروتستانت والكاثوليك. واختلف الباحثون في أهميته الفلسفية، فذهب بعضهم إلى أنه ليس دليلا بمعنى الكلمة بل هو مجرد إشارة أخلاقية على وجود إله. ويذهب آخرون إلى أنه لا التراث العام ولا القبول الجماعي لجميع الناس يمكن أن يعد دليلا أو يكون له أدنى تأثير على الحقيقة، فليس ثمة ما يمنع أن يكون الجنس البشري كله قد أخطأ في موضوع نظري مثلما أخطأ من قبل في كثير من المسائل العملية والموضوعات التجريبية على نحو ما يكشف لنا التاريخ، وفي الوقت نفسه ذهب فيلسوف مثل جون استيوارت مل إلى أن هذا الدليل إذا ما نظرنا إليه من منظور المجموع الكلي للجنس البشري لوجدنا أنه يترك تأثيرا عظيما يفوق تأثير أي دليل آخر، ويقول غيره: إن هذا الدليل "قيمة مطلقة" وإنه برهان يسلم إلى وجود الله، فالإجماع الكلي الأممي على الاعتراف بوجود الله لابد أن يكون معبرا عن صوت العقل الكلي الذي يفضي إلى دليل ملزم.

غير أن الصورة الفعلية للدليل أكثر تعقيدا من مجرد "إجماع الأمم" ذلك لأن الدليل تحول إلى ما يسمى باسم "الإيمان الغريزي بالله" بمعنى أن وجود الله مفطور في النفس البشرية، أو أن هناك استعدادا وميلا غريزيا عند الإنسان للإيمان بالله. ولقد جاء هذا الدليل في التصوف الإسلامي. وأطلقوا عليه اسم "الميثاق الأعظم" مستندين إلى الآية رقم 172 من سورة الأعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾[الأعراف: 172]. (وسمي في بعض الأحيان برهان "ألست". ويذهب الصوفية إلى أن الميثاق أخذ على بني الإنسان قبل هبوطهم إلى الأرض.. وقيل: إن ذلك يعني أن هناك استعدادا طبيعيا وضعه الله في

(1) Hegel: Lectures On The Philosophy Of Religion, Vol .3.P.197. Routledge And Kegan Paul , London , 1967.

النفس البشرية تستطيع بواسطته أن تتعرف على وجوده، وذهب بعض العلماء إلى أن الآية لا تعني أكثر من أن الله قد وضع في الإنسان "عقلاً" يستطيع أن يتعرف به عليه، وأن يقر بضرورة وجود إله. ولما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية فكأن الله استشهد بالناس، وكأن الناس شهدوا بالفعل بالربوبية، أما عن لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم[1].

ولقد دعم سينكا senca قديما هذا الدليل فذهب في رسالته (الرسالة رقم 117) إلى القول "بأننا قد اعتدنا أن نعلق أهمية كبيرة على الإيمان الجماعي للجنس البشري، ومن ثم فهناك آلهة. ونحن نستدل على ذلك من الشعور الديني المحفور في ذهن الإنسان، ولن نجد الأمة من الأمم التي وجدت على ظهر الأرض بالغا ما بلغت حضارتها وقوانينها تنكر وجود الله، ومعنى ذلك أن هناك اعترافا بين الأمم منذ فجر التاريخ بأن الله موجود، وهو اعتراف يتخذ "صفة الكلية" التي تجبرنا على التسليم بحقيقته، وعلى الرغم من أن فيلسوفا مثل هيجل يعترف بأن "دليل إجماع الأمم سلطان عظيم الشأن" فإنه يعترف أنه يستحيل إقامة الإيمان بالله على مثل هذه الحجة، لأن التجربة تظهرنا على أن هناك أفرادا وأمما ليس لديهم مثل هذا الإيمان"..

ولقد كان "جون لوك – قبل هيجل بما يقرب من قرن ونصف من الزمان– قد ناقش هذا الدليل في معرض مناقشاته للأفكار الفطرية" بصفة عامة – واعتبره ظاهر البطلان لسببين:

الأول: أن هناك مجموعة من الملاحدة القدماء والمحدثين على السواء، صحيح أنهم قلة لكنهم قلة كافية لتكذيب ذلك الإجماع المزعوم بين الأمم.

الثاني: أن الرحلات التي قام بها البحارة إبان المكتشفات الجغرافية كشفت عن وجود أمم بأكملها ليس لديها أدنى فكرة عن وجود الله[2]. غير أن المدافعين عن هذا الدليل حاولوا الرد على اعتراضات " جون لوك" فخففوا من حدة الدليل بقولهم "إن" الإيمان الغريزي بالله" لا يعني بالضرورة أن وجود الله فكرة فطرية في النفس

(1) د. كمال جعفر "التصوف" ص 187 دار المعرف الجامعية 1980.

(2) j. Locke, an essay concerning human Understanding , books I, sec , IV.

البشرية،أو أن هناك صورة مطبوعة في الذهن منذ الميلاد، بل هو يعني أن هناك استعدادا أو ميلا نحو الإيمان بالله من ملاحظة الإنسان لموجودات العالم أو تأمله داخل نفسه، ويستمر هذا الفريق فيقول: إنه بسبب وجود هذا الميل عندنا فلسنا بحاجة إلى تعاليم الدين لتخبرنا أن الله موجود ليس الناس بحاجة إلى أن يتعلموا أن الله موجود إلا بمقدار حاجتهم أن يتعلموا أن العالم موجود، فهناك الكثير من وقائع العالم تدفع الإنسان إلى الإيمان بالله مثل تكيف الكائنات الحية مع بيئتها وإحساسنا بالواجب أو شعورنا بالالتزام".[1]

غير أن اعتراض "جون لوك" مع هذا لا يزال قويا وحاسما ذلك لأن هناك عددا كبيرا من غير المؤمنين يعرفون – في رأيه– هذه الوقائع الموجودة في العالم تمام المعرفة، ومع ذلك لا تدفعهم تلك المعرفة إلى الإيمان، ويقول "جون لوك" أيضا: إن عمومية الفكرة وكليتها لا تنهض دليلا على فطريتها، كما أن الاتفاق العام بين الناس لا يمكن أن يجعل الفكرة مفطورة في النفس البشرية، أي أن هناك "ميلا طبيعيا يكمن في طبيعة الإنسان، فقد كانت أفكار الناس عن الشمس والحرارة عامة دون أن تكون "انطباعات فطرية في النفس البشرية[2]".

ويواصل جون استيوارت مل.. j.s. mill الحملة ضد هذا الدليل فيقول "إنه حتى إذا افترضنا أن الدليل فطري أو أن هناك ميلا غريزيا..الخ فسوف يظل السؤال قائما: لم يكن ذلك مبررا ننظر إليه على أنه صادق؟ إن المبرر الوحيد الذي يمكننا من الانتقال من فطرية الدليل إلى صدقه هو أن نقول: إن الذهن البشري خلقه الله، وهو لا يخدع مخلوقاته" وذلك دور فاسد لأنه يصادر على المطلوب من حيث إنه يفترض مقدما ما يريد البرهنة عليه[3]. ويصدق اعتراض "مل" بصفة خاصة على صورة الدليل عند متصوفة الإسلام المسماة "بالميثاق الأعظم".

غير أن المدافعين عن الدليل يعودون إلى تعديله حتى يتجنبوا ما فيه من دور فاسد، فيذهبون إلى أن ما هو فطري، في الإنسان ليس هو "فكرة الله" بل الشوق إليه،

(1) The encyclopedia of philosophy vol .2,p.147.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

يقول واحد منهم "لجميع ملكاتنا ومشاعرنا وموضوعاتها التي تناسبها- وحيازة هذه الملكات يفترض وجود هذه الموضوعات، وهكذا نجد أن العين بما لها من تركيب خاص تفترض وجود الضوء الذي يمكنها من الرؤية – ولا يمكن تصور الأذن دون وجود الصوت، وبالمثل فإن مشاعرنا الدينية تقتضي، بالضرورة، وجود الله". ويقول آخر "إن الشوق لوجود إله يشير إلى تعطش داخل أنفسنا في قلب كل واحد منا، وهو تعطش لشيء أعظم منا، وإذا كان لكل تعطش إشباعه وموضوعه الخاص كالتعطش الفيزيقي، والتعطش للحب والجنس وللجمال فإن التعطش الديني بالمثل إشباعه المناسب، وإلا فسوف يكون من الصعب علينا أن نرى: لم نجد في طبيعتنا أساسا وماذا يفعل في هذه الطبيعة؟"

ولا شك في أن مثل هذا التعديل يجعل الدليل يفلت من واحد من الاعتراضات المهمة السابقة – ذلك لأن غياب الإيمان بالله لا يبرهن على غياب الشوق إليه إذ لا جدال أن هناك من غير المؤمنين من يود أن يؤمن، ومن ثم فإن وجود غير المؤمنين لا يبرهن على أن الشوق إلى الله لم يكن عاما.

لكن هناك اعتراضا آخر وهو أن الشعور الديني قد لا يكون دليلا على وجود الله، فهناك ديانات مثل "البوذية" ليس لديها إيمان بالله على الإطلاق.

بقي أن نعرض لفكرة خاطئة كثيرا ما يلجأ إليها المدافعون عن دليل القبول العام أو إجماع الأمم، فمنهم من يرى أن "الإجماع" قائم حتى مع وجود الملاحدة في كل زمان ومكان. ذلك لأن هؤلاء الملاحدة ليسوا سوى أمثلة شاذة لا قياس عليها، فهم مصابون بنقص ذهني أو أخلاقي: يحول دون اعتبارهم ممثلين للجنس البشري أو معبرين عن رأيه، ومن العجيب أن نجد "بيير جاسندي.. Gassendi pirre الفيلسوف الفرنسي المعروف يلجأ إلى مثل هذا الرأي، فهو **أولاً** يقلل من عدد الملاحدة بصفة عامة، وهو **ثانيا** يحط من شأنهم، ويقول إنهم إما أن يكونوا مشوهين عقليا، أو نفاية من الطبيعة أفرزتها نزوة من نزواتها، ويقول أحد اللاهوتيين المعاصريين: "كما أن شجرة البلوط ينبغي ألا يحكم عليها بناء على أشجار البلوط الأقزام التي لا تنمو ولا تزدهر والموجودة في نهاية القطب الشمالي، فكذلك ينبغي ألا نحكم على طبيعة الإنسان بناء على مجموعة من غير المؤمنين"...!

غير أن الفكرة ظاهرة البطلان وتكشف عن ضعف في الدليل أكثر مما تبرهن على قوته، ذلك لأن أدنى معرفة بتاريخ الفكر البشري تبين لنا أن هناك مفكرين بارزين وفلاسفة لا معين، لا سيما في القرنين الأخيرين، كانوا من غير المؤمنين، وهم كغيرهم من البشر قد يكونون مخطئين، وتلك مسألة أخرى، لكن وصمهم بأنهم "شواذ" أو نفايات أو "نزوات" وتشبيههم بشجرة البلوط القزم التي توقف نموها إنما يدل على لغو وإفلاس وهروب من المناقشات الفلسفية الجادة.

ثانياً: الدليل الكسمولوجي cosmological argument

الواقع أن الدليل الكسمولوجي ليس دليلا واحدا، بل هو في الواقع مجموعة كبيرة من الأدلة المترابطة، ولذلك كثيرا ما يسمى "بالأدلة الكسمولوجية"، لأنه يشتمل على مجموعة كبيرة من التصورات الفلسفية منها: تصور السببية (أو العلية) والتغير (أو الحركة) والضرورة والحدوث، والممكن والواجب... الخ وربما كان القديس توما الأكويني ببراهينه الخمسة على وجود الله أقوى من لخص هذه الأدلة الكسمولوجية جميعا على نحو ما سنرى بعد قليل.

ولا يعتمد البرهان الكسمولوجي على استنباط وجود الله من طبيعته الأساسية كما يفعل الدليل الأنطولوجي، ولا من النظام والإبداع كما تفعل الأدلة الأخرى ، بل يكفيه أن تسلم بوجود عالم يتألف من موضوعات وأحداث مشروطة لكي يقول لك: إنك لكي تسبر أغوار هذه الشروط التي تحدد الموضوعات التي يزخر بها العالم، وتربط بعضها ببعض فإنك لابد أن تنقاد إلى موجود مطلق غير مشروط، فأنت إذا ما تعقبت الأسباب الكامنة خلف ظاهرة من ظواهر الكون، فلابد لك أن تصل إلى ما يسمى "بالسبب الأول" first cause.. لجميع هذه الظواهر أو للعالم ككل، وأنت إذا ما تحققت من عرضية الأشياء التي تملأ الكون وتأكدت من ظهورها واختفائها وأنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، فأنت مضطر إلى الاعتراف بوجود ضروري، وهذا الوجود الضروري هو المصدر الأول غير المشروع للعالم وهو الذي يطلق عليه: اسم الله.

ولقد دافع عن هذا الدليل أفلاطون وأرسطو، والكندي والفارابي، وابن سينا والقديس توما الأكويني، وليبنتز وجون لوك، بينما هاجمه بعنف ديفيد هيوم وكانط وجون استيوارت مل، ثم في الفلسفة المعاصرة براتراند رسل وبرود ...C.D.broad.

ويمكن أن نسوق بعض الأمثلة التاريخية قبل أن نعمد إلى تحليل هذا الدليل ومناقشاته.

أ. أفلاطون

يتساءل أفلاطون في محاورة القوانين..laws (الكتاب العاشر) كيف يمكن للمرء أن يفسر وجود الحركة في العالم..؟! ثم يميز بين نوعين من الحركة التي تدخل على موجود من الموجودات من الخارج، والحركة الذاتية الأصل، ويرى أفلاطون أن الكائنات الحية هي وحدها الموجودات ذات الأنفس، وهي وحدها أيضا التي تستطيع لهذا السبب خلق الحركة، أما الحركة التي تأتي من الخارج، فإنها لابد أن ترتد في نهاية تحليلها إلى الحركة الذاتية الأصل. ومن هنا يقول أفلاطون: إن جميع أنواع الحركة في العالم ترجع إلى نشاط النفس مما يدل على أن هناك علة عليا أو عقلا أعلى، وعلى هذا النحو نصل إلى الله.

ب. أرسطو

في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجي في محاولته لتفسير الحركة. والمثال الأول هو الحركة الأزلية الدائرية للسموات، وهو يرى أن التفسير العقلي الوحيد المقبول هو القول بوجود محرك أول هو الذي يحرك الأشياء جميعا، وإن كان هو نفسه لا يتحرك فإذا كانت الأشياء المتحركة متوسطة لزم أن يكون هناك محرك أزلي هو الجوهر وهو الموجود بالفعل، غير أن الله عند أرسطو لا يحرك العالم فيزيقيا عن طريق الاتصال المباشر، بل هو يحركه بوصفه موضوعا للشوق والرغبة، إن إله أرسطو يقضي حياته في الاستمتاع بتأمل ذاته دون أن يهتم أدنى اهتمام بالموجودات الأرضية.

ج. القديس توما الأكويني (1225-1274)

كان القديس توما الأكويني يعتقد أن وجود الله ليس واضحا بذاته، ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله فطري في الإنسان، إذ يعتقد أنها فكرة باطلة فليس وجود الله فطريا، بل إننا نستدل على وجوده الله بمجموعة من البراهين التي رآها منطقية وضرورية، وقدم لنا خمسة براهين كانت كلها شائعة في الفلسفة الإسلامية من قبل ويمكن القارئ أن يطالعها عند الكندي أو الفارابي أو ابن سينا – ولا شك في

أن القديس توما قد استفاد كثيرا من المفاهيم التي كانت معروفة وشائعة عن المشائين العرب. ويمكن أن نلخص هذه البراهين على النحو التالي:

1. البرهان الأول "برهان المحرك الأول"

يقوم على فكرة الحركة، وقد عرضه في كتابه الضخم "الخلاصة اللاهوتية summma theological ويقول: إن الحركة موجودة في العالم مادمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء، ولكن لما كانت الحركة تعني انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ولما كان هذا الانتقال يستدعي وجود موجود يكون هو نفسه في حالة فعل، فإنه لابد للمتحرك إذن من محرك، ولما كان المحرك هو نفسه في حالة حركة فإنه لابد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته. ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى مالا نهاية منتقلين دائما أبدا من محرك إلى آخر، وإنما لابد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك وهذا المحرك الأول إنما هو الله[1] وواضح أن هذا البرهان مستمد حرفيا من أرسطو الذي عرضه في المقالة الثامنة من كتابه "السماع الطبيعي".

2. البرهان الثاني "برهان العلة"

يقوم هذا البرهان أساسا على فكرة السببية أو العلية Causality ذلك أننا نلاحظ في العالم الحسي مجموعة كبيرة من العلل أو الأسباب الفاعلة، والعلة الواحدة الفاعلة لا تحدث معلولها مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة كالذراع الذي يدفع الحجر مستعينا بعصا، تعرف حالة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلة لنفسه، إذ لو كان كذلك لكان متقدما على ذاته وهذا محال، ولما كان من المشاهد في سلسلة العلل الفاعلة المتعاقبة بنظام أن الأولى منها علة للمتوسطة، والمتوسطة علة للمتأخرة، سواء أكانت هذه العلة المتوسطة واحدة أم متعددة، فإن من غير الممكن الاستمرار في سلسلة العلل إلى مالا نهاية، ولو أننا أسقطنا العلة لسقط المعلول أيضا، وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى في سلسلة العلل لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة

(1) الدكتور زكريا إبراهيم "المجموعة اللاهوتية" المجلد الثالث من تراث الإنسانية ص 789.

متأخرة ولا علة متوسطة، ولو قلنا بإمكان التسلسل إلى مالا نهاية في نظام العلل لكان علينا أن ننكر وجود علة أولى ألا وهي ما اصطلحنا على تسميته باسم الله[1].

3. البرهان الثالث "برهان الممكن والواجب"

يستعين القديس توما في هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب وهما مفهوم "الممكن" ومفهوم "واجب الوجود" وهو يسير في هذا الدليل على مرحلتين: مرحلة ينتقل فيها من "الممكن" إلى "واجب الوجود". ومرحلة أخرى ينتقل فيها من واجب الوجود بغيره" إلى "واجب الوجود بذاته" وهو يقول في هذا الدليل: إننا نشاهد في الطبيعة أشياء حادثة بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، وآية ذلك أننا يمكن أن نرى في الأشياء المحسومة كونا وفسادا، والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء "ممكنة" لا "واجبة الوجود" ولما كان الممكن إنما هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد فإن "الممكن" لابد أن يستمد وجوده من "الضروري" أو "واجب الوجود" والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يكمن في "السماء" و "السماء" في نظر القديس توما هي "واجب الوجود بغيره". ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار في سلسلة الموجودات واجبة الواجبة بغيرها إلى ما لانهاية فإنه لابد لنا من التوقف عند موجود يكون "واجب الوجود بذاته" ألا وهو الله، وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته وأنه هو الذي يخلع "الضرورة" على تلك الموجودات الأخرى التي قلنا إنها واجبة الوجود بغيرها[2].

4. البرهان الرابع "برهان التدرج في الكمال"

الأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج، فنحن نشاهد في عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية وأشياء أخرى أقل خيرية، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا وأخرى أقل نبلا، وأشياء أكثر صدقا، وأخرى أقل صدقا وهلم جرا، ولكن أكثر وأقل" لا تصدقان على الأشياء المختلفة اللهم إلا بالقياس إلى "حد أقصى" يكون بمثابة المعيار الذي تقاس به درجة تفاوت الأشياء، فنحن لا نعرف ما هو "أحسن" إلا بالقياس إلى "الأحسن" ونحن لا نعرف ما هو " أجمل" إلا بالقياس إلى الأجمل"...

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

الخ، ولنضرب لذلك مثلا فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) فإن الحد الأقصى لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس وبالمثل يمكننا أن نقول أسمى" هو أعلى الموجودات كينونة وحقا، وخيرية، وهذا الموجود الذي هو علة ما في الأشياء من وجود خيرية، وهو الموجود الأسمى الذي نطلق عليه اسم الله".

5. البرهان الخامس "برهان النظام"

في العالم نظام، وهذا النظام لابد له من منظم عاقل، لأن العالم كله منظم لا من حيث جزئياته، فما تجدر ملاحظته أن هذا البرهان في حد ذاته لا يقتضي إثبات نظم شامل في العالم أجمع، حتى لو كانت اضطرابات جزئية يبقى علينا أن نفسر ما يوجد فيه من نظام، فلا شك أن هناك نظاما يسود العالم ككل، فكل شيء يهدف إلى غاية معينة ولا شيء باطل أو عبث، والأشياء ككل تميل إلى تحقيق غاية واحدة، وهذا النظام الهائل يقتضي وجود منظم أو علة منظمة، وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقلة، لأن كل نظام لابد بالضرورة أن يقوم على العقل، فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقلة، والعلة المنظمة العاقلة لهذا العالم هي ما نطلق عليها أسم "الله".

ومن الواضح أن هذه البراهين الخمسة كلها- التي يقول بها القديس توما- تشترك في خصائص عامة مشتركة، فتى كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التي تملأ العالم، وهي كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السببية سواء في الحركة التي تحتاج إلى محرك أو الوجود الممكن الذي يحتاج إلى علة توجده... الخ، وهي كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبا تصاعديا لو اتبعه الإنسان فلابد أن يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعا[1].

ولقد عبر ديكارت عن هذا الدليل نفسه عندما تساءل في التأمل الثالث: "إني لأتساءل إذن ممن استفدت وجودي؟ هل في استطاعتي أن أكون موجودا إذا لم يكن

---

(1) قارن "روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط" تأليف إتين جلسون ص 107-108 ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة عام 1982.

هناك آلهة؟"[1]. ويقول أيضا: "إن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين العقل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودا. إن النور الفطري يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقنا في التفكير لا في الواقع الأمور"[2]. وأيضا "هل في قوة استطيع بواسطتها - أنا الموجود الآن - أن أجعل نفسي موجودا كذلك في اللحظة التالية؟ لا أشعر في نفسي بأية قوة من هذا القبيل، فيتضح من هذا أن وجودي على موجود مختلف عني"[3]، ولما كانت موجودا مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال، "أي لفكرة الله يكون وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية في البداهة والوضوح.. "[4].

تحليل الأدلة الكسمولوجية ونقدها

إذا كان الدليل قد بدأ مع محاورة "القوانين" لأفلاطون فربما كانت الملاحظة العامة أنه يعتمد أساسا على فكرتين مهمتين تمثلان جوهر النادلة الكسموجلية كلها وهما: فكرة الضرورة وفكرة السببية، وسوف نعود إلى تحليلهما بعد قليل لكن الملاحظة الخاصة بأفلاطون هي أنه لا يتحدث عن أصل الحركة والسكون معا ولا يفترض أن الحركة والسكون متساويان في الأصل. بل يرى أن وجود الحركة يحتاج إلى تفسير، أما وجود السكون فهو لا يحتاج إلى تفسير بنفس الطريقة، وكما سنرى بعد قليل فإن هناك اعتراضا أساسيا ضد هذا البرهان هو افتراض أن من الممكن وجود سلسلة من الأحداث اللامتناهية في الماضي كما أنه من الممكن الا تكون هناك أبدا بداية للحركة".

أما إله أرسطو فهو في الواقع لا يتدخل في شئون العالم: لم يصنعه ولم يسانده أو يحافظ عليه أو يعتني به: إنه فقط يدخل فيه الحركة عن طريق شوق الموضوعات وتطلعها إليه: والحق أن أهمية برهان أرسطو إنما تأتي أساسا من التعديلات التي أدخلها عليه فلاسفة الإسلام والمسيحية على حد سواء وقد رأينا ذلك بوضوح عند القديس توما الأكويني.

---

(1) ديكارت "التأملات في الفلسفة الأولى" ص957 ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الانجلو عام 1974.

(2) المرجع السابق ص159.

(3) المرجع نفسه ص160.

(4) المرجع نفسه ص162.

أما ديكارت الذي يرى أنه لابد من وجود شيء يحافظ على الموضوعات الموجودة من لحظة إلى أخرى مادامت لا تملك في ذاتها تحافظ بها على نفسها- فليس سوى تنبيه قوي إلى الاعتماد السببي المتبادل للأشياء ولو صح ذلك فإن الدليل يندرج تحت الأدلة السببية الأخرى التي تعتمد اعتمادا كاملا- كما سبق أن ذكرنا- على فكرتين أساسيتين هما الضرورة والسببية – وعلينا الآن أن نقوم بتحليلهما:

أ. الضرورة.. necessity

تعتمد كثرة من الأدلة الكسمولوجية على القول بأن الأشياء الموجودة حادثة أو ممكنة، ومادامت هناك موجودات حادثة فلابد أن يكون هناك وجود ضروري وقد سبق أن رأينا القديس توما المتأثر بابن سينا ينتقل من "الممكن" إلى "واجب الوجود"- لكن ما المقصود هنا بالوجود الضروري أو الوجود الواجب *- والمعنى واحد؟ إذا كان المقصود هو الضرورة السببية causal necessity فسوف نعود إلى مناقشة هذا الموضوع عندما نتحدث عن السببية، أما- إذا كان المقصود هو الضرورة المنطقية logical necessity فقد شن "هيوم" و"كانط" وغيرهما هجوما عنيفا على هذه الفكرة لان الضرورة المنطقية ليست صفة أو خاصية تلحق بالموجودات أو تنسب إلى الأشياء، وإنما هي خاصية للقضايا، ومن ثم كان الحديث عن الوجود الضروري حديثا خاطئا أشبه ما يكون بالحديث عن "خروف متناقض" أو "صندوق واضح بذاته" أو "منضدة بديهية" بالضبط لنفس الأسباب! لكن قد يقال في معرض الرد على ذلك: ألا يمكن أن نقول إن المقصود هو أن القضية التي تقول إن "الله موجود" قضية صادقة صدقا ضروريا! والجواب بالنفي طبعا، لأن القضية الصادقة صدقا ضروريا قضية تحليلية يكرر موضوعها المحمول أو هو جزء منه، في حين أن القضية التي تقول إن "الله موجود" قضية ذات مضمون وجودي Existential فهي لا تربط تصورات بعضها ببعض، ومن الصعوبة البالغة أن نرى كيف يمكن للقضايا ذات المضمون الوجودي أن تكون ضرورية ضرورة منطقية؟

ب. السببية causality

ذهب كثير من دعاة الأدلة الكسمولوجية إلى القول بأن الضرورة التي يتحدثون عنها في عبارة "الوجود الضروري" ليست ضرورة منطقية، وإنما هي ضرورة سببية، أو

بصفة عامة ضرورة واقعية إذ يمكن في رأيهم، تفسير التقابل بين 'العرض' أو 'الحادث' وبين 'الواجب الوجود' أو 'الضروري' بدون إشارة إلى الضرورة المنطقية، فالعرض أو الحادث متناه finite، أعني له بداية في الزمان، أما الضروري أو الواجب فهو مستقل لا يفسد ولا يفنى هو غير مشروط بمعنى أنه لا يمكن أن نتصور حادثة تكون سببا له، بل هو شرط لكل موجود وللحادث أو العرضي المعتمد على غيره، ولما كانت هذه الفكرة مهمة فلنقف عندها.

الفكرة تقول إن كل شيء في العالم له مدة زمنية محددة أو ديمومة متناهية finite duration طالت أم قصرت، بل هناك أشياء كثيرة جدا لا تعيش إلا فترة زمنية قصيرة نسبيا، ومنها نحن أنفسنا، الموجودات البشرية، بل هناك ما هو أقصر عمرا: موجودات ما إن تظهر حتى تختفي، فبعض أنواع الفراش لا يدوم عمره سوى ساعات قليلة، لكن هناك موجودات تبقى فترات طويلة جدا كالكواكب والأفلاك والأجرام السماوية عموما، لكنها فيما يبدو قابلة أيضا للفناء، فالمعلومات التي جمعناها عنها تدل على أن مصيرها هو الفناء[1]، وباختصار كل شيء في الكون هالك أو قابل للفناء، ولاشيء فيه قادر على البقاء أو الدوام المستمر – ذلك لأن الأشياء في العالم لا توجد بذاتها بل تعتمد على شيء آخر.

والاعتراض على هذه الفكرة يتلخص فيما يلي:

إذا كان ذلك يصدق على الأشياء الجزئية المتناهية التي تميز بها العالم، أيكون من الضروري أيضا أن يصدق على العالم ككل؟ بمعنى آخر إذا سلمنا بأنه لا شيء يوجد في العالم بطبيعته الخاصة لا ظاهرة من ظواهر الكون توجد بذاتها perse، بل كل ما فيه حادث وعارض وهالك وقابل للفناء، فهل لابد لنا أن نقول إن العالم ككل أو الكون ذاته أو المجموع الكلي للأشياء الفانية لابد أن يكون هو نفسه فانيا وحادثا وعارضا أو هالكا؟ ليست ثمة ضرورة منطقية تحتم ذلك، فنحن نتعلم من المنطق أن ما يصدق على الجزء ليس من الضروري أن يصدق على الكل أيضا، ومن ثم فإنه يمكن منطقيا أن يكون المجموع الكلي للأشياء الفانية هو نفسه غير فان، أعني أنه قد

(1) طالع مثلا ما يقوله سيرجيمس جينز في كتابه 'الكون الغامض' لا سيما الفصل الأول الخاص، 'بالشمس المتحضر' ترجمة عبد الحميد حمدي مرسي القاهرة 1943.

يكون العالم موجودا بطبيعته ذاتها. رغم أنه يشتمل على أشياء حادثة، فليس ثمة ضرورة منطقية توجب على المجموع الكلي أن يحتوي على نقائص أعضائه أو يشارك فيها، فمثلا على الرغم من أن كل 'إنسان فان' فإنه لا يستتبع ذلك بالضرورة أن يكون الجنس البشري كله، أو المجموع الشامل لكل الناس فانيا هو الآخر، إذ قد يكون من الممكن أن يظل هناك باستمرار موجودات بشرية رغم أنها لا تكون نفس الموجودات. وبالمثل قد يكون العالم في ذاته شيئا ضروريا رغم أنه قد يشتمل على أشياء حادثة أو عارضة أو ممكنة[1].

كما أننا نجد أن التومائيين – من ناحية أخرى – قد دأبوا على إضفاء مظهر تجريبي على الدليل فتراهم يقولون، مثلا من الواضح أمام حواسنا.. أن بعض الأشياء تتحرك أو أنها في حالة سكون، ويتألف العالم الذي نعرفه من مجموعة هائلة من الموضوعات التي يعتمد بعضها على بعض ولا واحد منها كاف بذاته انطولوجيا.

غير أن ديفيد هيوم وكانط وغيرهما من الفلاسفة الذين تعرضوا لنقد هذا الدليل يرون أننا إذا ما تحدثنا عن 'السببية' فإن علينا أن نحضر أنفسنا في المجال الذي تطبق فيه هذا اللفظ أو نستخدم فيه كلمة سبب cause، أعني ربط حادثة بحادثة أخرى في عالم التجربة وخبرتنا الحسية، التي تعتمد على الزمان والمكان، أما أذا استخدمت كلمة 'سبب' خارج هذا النطاق فإنها ستغدو بلا معنى. وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما يقال إننا نحتاج إلى 'مبدع' أو 'حافظ' أحداث العالم لها أسباب فإنه لا يحق لنا بناء على ذلك أن نبحث عن 'سبب الكل'.

وفضلا عن ذلك فإنه لا يجوز أن ننتقل في حديثنا من الحديث عن " سبب طبيعي" إلى 'سبب غير طبيعي' نفترض أنه سبب الطبيعة ككل أو حتى لأية أحداث داخل الطبيعة، إذ لابد أن تمتد سلسلة الأحداث الطبيعية وتواصل سيرها من حادثة إلى أخرى طبيعية أيضا...[2].

والواقع أننا عندما نتحدث عن 'السببية' في مجال الدليل الكسمولوجي فإننا كثيرا ما نقع في مغالطة: فنحن نتحدث عن ضربين من السببية، ونظن أنهما نوع واحد:

(1) Richard Taylor: metaphysics, p.91 - 92. prentire – hall foundations of philosophy series, London, 1963.

(2) The encyclopedia of philosophy vol .2,p.234.

فنحن نتحدث في البداية عن السببية على نحو ما نشاهدها في عالم الأشياء التي تقع في خبرتنا الحسية: فالنار "سبب" غليان الماء، والجرس "سبب" الصوت الذي أسمعه الآن، وهكذا ترتبط الأشياء الحسية ارتباط السبب بالنتيجة، أو "أ، ب" ثم ترانا ننتقل من سلسلة المادية الحسية هذه إلى القول بوجود "سبب أول first cause" لا يكون حسيا ولا ماديا، ولا شك في أن العلاقة السببية التي نفترض وجودها بين "السب الأول" والعالم تختلف أتم الاختلاف عن العلاقة السببية الموجودة بين الأشياء الحسية المتناهية بعضها مع بعض وإلا لما اختلف "السبب الأول" عن الأشياء المادية فنحن إذن أمام ضربين من العلاقة السببية وهما في الواقع. من نوعين مختلفين تماما: **الأولى** التي بين "الله والعالم" علاقة ميتافيزيقية. **والثانية** التي بين الأشياء الحسية المتناهية "علاقة طبيعية". وليس في منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرى.

لكن قد يقول معترض إننا لن نأخذ بالنظرة الكانطية أو النظرة التجريبية، وإنما سنعود إلى المبدأ الميتافيزيقي، وهو مبدأ عقلي أساسا يقول "كل شيء لابد له من علة أو سبب" فذلك استبصار ميتافيزيقي مطلوب، ومطلب عقلي لا غبار عليه، وسوف نقول أن المبدأ ينطبق على العالم ككل كما ينطبق على أي جزء من أجزائه، وربما كان استبدال لفظ "العلة" بالسبب "على الاعتبار أن العلة reason عقلية والسبب cause طبيعي- يجعلنا نفلت من الاعتراض السابق. لكن لابد أن يوقعنا في مشكلة جديدة وهي: إذا كان المبدأ عاما ينطبق على جميع الموجودات أيا كان نوعها جزئية أو كلية ألا يقتضي ذلك الشمول أن تكون "لله" علة أو سبب في هذا الضرب الجديد من التفسير؟ إذن إن "شمول" المبدأ سوف يجعل من الصعب أن نوقف السلسلة عند "سبب أول" أو علة أولى" لا علة لها، فمن الناحية المنطقية، لا الله، ولا أي موجود آخر يخرج من سلسلة العلل هذه ما لم نلجأ إلى تعريف الله، مما يجعلنا ننتقل إلى دليل آخر.

إن من أكبر الأخطاء التي تهدد الدليل السببي على وجود الله، هو احتمال امتداد سلسلة الأسباب إلى ما لانهاية والقول بأنه ليس ثمة بداية في الزمان، ولقد حاول القديس توما أن يرد على سلسلة الأسباب اللامتناهية كما سبق أن رأينا بقوله إن العلة الفاعلة لا تحدث معلولا مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائط المتحددة، فهناك أسباب متوسطة، وإذا استبعدت السبب استبعدت النتيجة أيضا، فإذا لم يكن

هناك سبب أول من بين الأسباب الفاعلة فلن تكون هناك أسباب متوسطة ولا نتيجة نهائية.

لكن ماذا يحدث إذا ما حذفنا السبب الأول ووضعنا مكانه سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج؟ إننا لم نحذف سببا خالصا لم يحدث ظاهرة، ولم نستبعد ظاهرة ما أو نحذف سببها أو وجودها. وإنما كل ما نقول هو أنه مهما تكن الظاهرة التي تذكرها، فسوف يكون لهذه الظاهرة سبب، وسوف يكون له هو نفسه سبب آخر يتمثل في ظاهرة أخرى وهكذا دواليك.

إن الإصرار على وجود "السبب الأول" first cause لا يجعل سلسلة الأسباب مقبولة عقلا أو واضحة أمام الذهن البشري بل يقذف بها في قمة الغموض والالتباس لأنها تنتهي إلى القول بأن هناك "كائنا" لا يمكن تفسير وجوده، هناك "موجود" لا نستطيع فهمه أو تفسيره لأننا لا نجد له علة ولا سببا. أما من يأخذ بسلسلة الأسباب اللامتناهية فسوف يقول لك لا توجد عندي ظاهرة بلا تفسير، كل ظاهرة لها سبب، ولو قيل: "لكن كيف تبدأ السلسلة؟" فسوف تكون الإجابة "ليس ثمة بداية".

ثالثاً: الدليل الانطولوجي ontological argument

كان القديس أنسلم أسقف كانتربري هو أول من صاغ هذا الدليل بوضوح في كتابه المناجاة proslogion الفصل الثاني – والرابع، في رده على المعاصرين له من النقاد[1].

والدليل ضرب من الأدلة العقلية القبلية Apriori التي تعتمد على التعريف أو الماهية، وهو في الصورة التي وضعها القديس أنسلم يقول "الله هو الموجود الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه، ومن ثم فلابد أن يكون الله موجوداً": لأنه إذا لم يكن موجودا لكان من الممكن أن نتصور كائنا يتصف بالوجود بالإضافة إلى الصفات السابقة، وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم نقع في خلف محال، لأننا بذلك نقول إن "الموجود الذي لا يتصور أعظم منه يمكن أن نتصور ما هو أعظم منه وهذا تناقض

(1) هناك من يرد هذا الدليل إلى القديس أو غسطين في القرن الرابع الميلادي، بل من يرده إلى أفلاطون في محاورة فيدون في القرن الرابع قبل الميلاد.

واضح" ويقول "أنسلم" إنني أقصد بالموجود الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه موجودا، أزليا eternal بمعنى أنه بغير بداية أو نهاية وأنه حاضر حضورا دائما.

ولقد تابع كثير من الفلاسفة القديس "أنسلم" في استخدام الدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي يستخلصه من فكرة الله نفسها على نحو ما نستخلص خواص المثلث من تعريفه، فقد استخدامه "ديكارت" والمدرسة الديكارتية من بعد، ليبنتز "Leibntz" واسبينوزا وغيرهما.

أما "ديكارت" فقد عرض الدليل في كثير من كتبه، فقد عرضه في "المقال في المنهج" والتأمل الخامس من "التأملات في الفلسفة الأولى" وفي "مبادئ الفلسفة" وفي الردود.... الخ.

وخلاصته في صورة قياس هي كما يلي:

- الكائن الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات.
- ولكن الوجود أحد الكمالات.
- إذن فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجودا.

فهذا الدليل يبدأ إذن من تعريف الله بأنه الكائن الكامل" بالمعنى الأنطولوجي لا بالمعنى الأخلاقي للفظ الكمال، أي بمعنى الكائن الحقيقي إطلاقا realissimum الحائز في ذاته كمال الوجود..ومن كمال الله يستخلص الدليل بالتحليل، بمعنى أنه يجده متضمنا منطويا فيه: وبعبارة أخرى يبين الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال[1]. يقول "ديكارت" لا شيء في براهين الهندسة يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها (خارج الذهن) فمثلا إذا أنا فرضت مثلثا لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، لكني لا أرى في هذا ما يجعلني على يقين بأن في العالم مثلثا ما في حين أنني إذا رجعت إلى الفحص عن الفكرة التي عندي كائن كامل، وجدت أن الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين[2].

(1) د. عثمان أمين "ديكارت" ص137 مكتبة النهضة المصرية عام 1953.

(2) المرجع السابق ص138.

"ويترتب على ذلك أن وجود الله، الذي هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية..".

ولقد رفض "كانط" الدليل الأنطولوجي، كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله وأورد عليه الاعتراضات التالية:.

1. إن القضية إما أن تكون "تحليلية أو تركيبية" أما التحليلية فهي ما يكون المحمول فيها متضمنا في ماهية الموضوع ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط، أما التركيبية فهو ما يمكن المحمول فيها دالا على وصف لا تشمله ماهية الموضوع، ولاشك في أننا نقع في تناقض في القضية التحليلية إذا أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول (كأن نثبت المثلث ثم ننفي أن تكون زواياه مساوية لقائمتين) لكن لا تناقض هناك إذا ألغينا الموضوع والمحمول معا كأن نلغي المثلث مع زواياه معا. والأمر كذلك في فكرة الله أو الكائن الكامل نكون متناقضين إذا أثبتنا وجوده ونفينا صفة من صفاته كالقدرة. لأن هذه الصفة متضمنة في معنى الكائن الكامل. لكن تتناقض البتة إذا أنكرنا وجود الله ذاته لأننا قد حذفنا الموضوع مع محمولاته كلها.

2. الوجود ليس محمولا يمكن أن يضاف إلى ماهية فيوسع مفهومها المنطقي، إن الوجود ليس "كمالاً" من الكمالات، وما الوجود إلا نفس وضع الشيء أو إثباته خارج الذهن، وبم يكون الكائن كاملا؟ بما يملك من صفات: كالفهم، والقوة والجمال. ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئا، وإذا وجد كائن لا يملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خال من أي الكمال، وبعبارة أخرى الواقعي لا يحتوي على شيء أكثر مما في الممكن خال من أي كمال، وبعبارة أخرى الواقعي لا يحتوي على شيء أكثر مما في الممكن المحض "ومائة من التاليرات – (عملة ألمانية) الموجودة (في الواقع) لا تحوي شيئا أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة" وكذلك ليست فكرتي عن الله "موجوداً". بأغنى ولا أوفر معنى من فكرتي عنه غير موجود[1].

(1) د.عثمان أمين "ديكارت" ص142.

وخلاصة هذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجي في نظر كانط يتضمن خلطا بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود: "إن ذلك الدليل الأنطولوجي الديكارتي الذي امتدحه الناس كثيرا والذي يزعم أن يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعال ليس إلا مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معان، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالا إذا خطر له أنه يزيد في إيراده فأضاف إلى دفتر الحساب بضعة أصفار!"[1]

وفي الفلسفة المعاصرة واصل برتراند رسل الهجوم على هذا الدليل في نظريته عن "العبارات الوصفية" التي تتضمن تحليلا للعبارات ذات المضمون الوجودي نفيا وإثباتا وهو يرى أنك إذا قلت "س موجودة"، لكان معناها أن هناك موضوعات تقابل الوصف س وإنكار أن "س موجودة" يعني إنكار مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فعبارة "البقرة موجودة" ليست عبارة عن البقرة وأنها تتصف بصفة الوجود، بل عن تصور "البقرة" إن طبيعة الفكر من ناحية والعالم الخارجي من ناحية أخرى بينهما اختلافات تجعل من الخطأ أن نستدل من فكرة معينة أن لها وجودا بالفعل، وذلك هو الاعتراضي المنطقي الأساسي على الدليل الأنطولوجي على وجود الله[2].

وعلى الرغم من هذه الهجمات المتعددة فإن فيلسوفا مثل هيجل يعتقد أن الدليل ليس على هذا القدر من السوء على نحو ما يبدو عليه لأول وهلة، ومن ثم فإن الضربة التي وجهها إليه كانط لم تكن "قاضية" فهو يقول أنه في حالة الموجودات المتناهية، فإننا نجد أن وجودها لا يناظر فكرتها الشاملة nation، أما في حالة اللامتناهي Infinite التي يتعين بذاته فإن واقعه لابد أن يناظر فكرته، وتلك هي الفكرة التي تعبر عن وحدة الذات والموضوع، بعبارة أخرى فإن الوجود ذاته أو المطلق يفترض مقدما الوجود كله والفكر كله وهذا الربط بين الفكر والوجود إلا في صورة مطلقة في حالة الله فحسب[3].

---

(1) المرجع نفسه ص143.

(2) the Encyclopedia of philosophy , vol.5, p.450.

(3) hegel: lectures on philosophy of religion , Vol.3.p.35-38.

خاتمة

إلى جانب الأدلة التي عرضنا لها فيما سبق هناك أدلة أخرى كثيرة منها "الدليل الغائي" الذي يعتمد على القول بأن هناك غاية من كل شيء، أو "دليل النظام" الذي يرى في الكون نظاما وترتيبا معينا يدل على تنسيق عاقل، وهي كلها أفكار على قدر كبير من "الغموض" من ناحية، وتبتعد كثيرا عن التصور العلمي الحالي للكون من ناحية أخرى.

لكن من الفلاسفة من رفض جميع الأدلة السابقة وظل مع ذلك مؤمنا بالله، فها هو كانط يفند الأدلة على وجود الله واحد بعد الآخر وينقدها نقدا عميقا من الناحية العقلية الخالصة. ولكنه يظل مع ذلك على إيمانه بوجود الله. ذلك لأنه يرى أن العقل البشري لا يستطيع أن يعرف سوى الظاهر وحده المرتبط بزمان معين ومكان محدد وأي خروج منه عن هذا الإطار فإنه سوف يطوح نفسه في الظلام والمتناقضات. أما وجود الله عند كانط فهو مسلمة أخلاقية شأنه شأن النفس، ذلك لأن تحقيق الخير الأسمى عن طريق الإرادة الحرة لا يمكن بلوغه في لحظة من اللحظات، بل عن طريق التقدم المستمر إلى غير نهاية – وهذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا إذا ظلت النفس باقية، فلا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا، وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لانهاية وجوده وهو أمر لا يحيط به إلا الله. ومن ناحية ثانية فإن إمكان تحقق هذا الخير الاسمي لا يكون ممكنا إلا بشرط وجود الله الذي يرتبط ارتباطا لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقيا أن نقر بوجود الله.

وهناك أيضا إلى جانب الأدلة العقلية، ومسلمة كانط الأخلاقية، ما يسمى في تاريخ الفلسفة باسم "رهان بسكال" نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي الذي ابتكر حجة طريقة وغريبة يبرر بها تفضيله للإيمان بوجود الله. وليست حجة البرهان هذه دليلا على وجود الله، وإن كانت في جوهرها "رهاناً" على ذلك الوجود، أنها قبل كل شيء طريقة جديدة لحث الإنسان المبتعد عن الدين، على الدخول في الدين، والإيمان به.

وتقوم الحجة على أساس أن المؤمن والملحد متفقان في أن الأسنان محدود ومتناه وأنه لا يدرك اللامتناهي بوجه عام ولا يعرف وجود الله بوجه عام ولا وجود الله بوجه خاص، ويدور النقاش بينهما على النحو التالي:

المؤمن: "الله موجود أو غير موجود" على ماذا تراهن؟

الملحد: لا أريد المراهنة.

المؤمن: ولم؟

الملحد: لأن في الرهان مجازفة.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

الملحد: بحريتي وإرادتي.

المؤمن: صحيح أنت حر وتستطيع أن تنكر وجود الله، وتضرب بحقائق الدين عرض الحائط إذا أردت كما تستطيع أن تقرر وجود الله وتقبل حقائق الدين إذا شئت. ولكنك لا تستطيع أن تتجنب الاختيار بين واحد من الأمرين.

الملحد: ولما الاختيار؟

المؤمن: لأنك في سفر، والرحلة قصيرة، والموت قريب، وربما كان عاجلا مفاجئا، وإن أرجأت الاختيار لحظة ربما تفوت عليك الفرصة.

الملحد: هذا صحيح لكن كيف أختار ولا نور يهديني؟

المؤمن: المسألة ليست مسألة معرفة وبرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب هائل أو خسارة عظمى، مسألة حياة أو موت: ففي الناحيتين مصلحتك "الله موجود أو غير موجود؟ لنفرض الأول" الله موجود "لو اعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا أنكرت وجوده وعصيت أوامر الدين فقد خسرت كل شيء ودفعت نفسك في عذاب أبدي، ثم فلنأخذ الآن "الفرض الثاني" "الله غير موجود" سواء قبلت الفرض أو رفضته ما كسبت ولا خسرت شيئا- وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود كسبت كل شيء في الفرض الأول ولم تخسر شيئا في الفرض الثاني[1].

(1) د. نجيب بلدي "بسكال" ص154 وما بعدها دار المعارف بمصر.

ورهان بسكال يذكرنا بأبيات أبي العلاء المعري الشهيرة:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكما

وإلى جانب مسلمة كانط الأخلاقية و"برهان" بسكال. هناك فريق ثالث يتجه إلى الإيمان بوجود الله بغير أدلة ولا براهين لأنه يرى أنه ليس ثمة إيمان "بالمرئي" وإنما الإيمان" باللامرئي". الإيمان إيمان بشيء "ضد" العقل. ومن ثم فإن أية براهين عقلية هي مضادة للإيمان في الحال، ولقد ظهرت هذه الفكرة في البداية في فلسفة ترتليان tertullian (160–220) الذي كان يصف الفلسفة بأنها "عدو للدين". لأن الفلسفة ترفض التناقض في حين أن الأيمان هو إيمان بالتناقض والمفارقة واللامعقول، ومن هنا فإنه يذهب إلى أن تجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل cretum est quia impossible ثم ينتهي إلى وضع الصيغة الشهيرة للإيمان باللامعقول والتي أرتبط باسمه في تاريخ الفلسفة آو من لأنه لا معقول Credo ad absurdum وكان سرن كيركجور s.kierkegaard (1813–1855) رائد الوجودية هو أقوى من عبر عن هذه الفكر في الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن بداية دراسة الإيمان هو أن تعرف أنه لا يرد إلى شيء آخر، لا إلى الوقائع التاريخية ولا إلى الأفكار الفلسفية: أنك إذا نظرت إلى الأيمان على أنه يستند إلى وقائع تاريخية فأنك بذلك تبطل المخاطرة وتلغي التضحية، "الإيمان لا يتعلق قط بوقائع: خذ مثلا هذه الواقعة التاريخية أن يكون الإسكندر قد عاش في وقت معين، فمن ذا الذي يجد في نفسه الاستعداد للتضحية بشيء كبير من أجل هذا الاعتقاد؟ من ذا الذي يرغب في فقدان شيء قد لا يمكن تعويضه من أجل هذه الواقعة؟ إن أمثال هذه الدراسات التاريخية لا تصلح لشيء إلا لفقدان الاهتمام الشخصي الذي هو شرط أساسي للإيمان"[1].

---

(1) د.إمام عبد الفتاح أمام "جون كيركجور رائد الوجودية" الجزء الثاني فلسفته أصدرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1985.

وإذا كان الإيمان لا يستند إلى وقائع تاريخية فإنه كذلك لا يعتمد على العقل ولا ينبغي له أن يفعل ذلك، فالفلسفة عاجزة عن أن تكون "سلاحا للدين". وعقل المؤمن لا يقدم له أي نفع، فالعقل ليس صديقا للإيمان، بل عدوه، وهو مصدر الشك والريبة في حقيقة الإيمان وما يقره من شكوك لا يمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية. ومن هنا فإن "كيركجور" يرفض الأدلة العقلية على وجود الله، لأنه إذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده فإنه لمن التجديف عليه أيضا أن نبرهن على وجوده. يقول "بأي حماس لا ينال منه الإعياء ولا يهتم بمرور الزمن، بأي فيض زاخر من الكلمات حاول الفكر النظري في عصرنا أن يقدم لنا برهانا قويا على وجود الله؟ ومع ذلك فكلما زادت البراهين وقويت قل الإيمان وضعف". ويقول أيضا "إن أول من حاول البرهنة على وجود الله هو يهوذا آخر لأنه يبيع الدين بقلبه[1]. ولهذا فلابد من إزاحة العقل بوصفه عقبة في سبيل الأيمان". وهكذا حاول كيركجور كغيره من الفلاسفة اللاعقليين أن يثبت الإيمان باللامعقول.

غير أن المآخذ الواضح على هذا الفريق من الفلاسفة هو أن يحاول أن ينفي الفلسفة عن طريق التفلسف نفسه، على اللا عقلانية Irrationalism باستخدام قدراته العقلية وجميع الحجج والأدلة المنطقية، فقد استخدام سلاح المذهب العقلي الذي أراد أن يدمره كما اعتمد على منطقه، أو كما يقول جان بول سارتر "لقد سرق كيركجور لغة المعرفة ليستخدمها ضد المعرفة.

بقي أن نقول إننا نتفق مع هيجل في نظرته إلى الأدلة السابقة على وجود الله فهو يرى أنها من صنع "الفهم" لا العقل الجدلي. يقول إن البرهان الذي يستخدمه الفهم يعني افتقار حقيقة إلى حقيقة أخرى واعتمادها عليها، ولو أننا طبقنا مثل هذه الأدلة على وجود الله، فإننا بذلك نعني أن وجود الله يعتمد على حدود أخرى هي التي ستشكل في هذه الحالة الأساس في وجوده، ويتضح في الحال أن ذلك يؤدي إلى خطأ ما، لأن الله ببساطة ينبغي أن يكون هو وحده أساس كل شيء ومن هذه الزاوية لا يعتمد وجوده على شي آخر. وهو يسخر من الذين يعلقون إيمانهم على مثل هذه

---

(1) يهوذا هو تلميذ المسيح الذي خانه وأرشد عليه الرومان بأن قبله.

البراهين، يقول لَقد كانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله (وهي البراهين التي أصبحت الآن قديمة إلى حد ما) تعالج كما لو أن معرفتها والاقتناع بصحتها هي الوسائل الجوهرية الوحيدة التي تجعلنا نصل إلى إيمان واقتناع بوجود الله، وهو عمل أشبه ما يكون بقولنا: إن الطعام مستحيل قبل أن نلم بالخصائص الكيميائية والنباتية، والحيوانية للطعام، وأن علينا أن نرجئ عملية الهضم حتى نفرغ من دراسة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

مشكلة الحرية(*)

بالإمكان معالجة مشكلة الحرية من جوانب مختلفة، وهي مرتبطة بالمذاهب الفلسفية كافة. وأنا مضطر إلى حصر موضوعي في مناقشة الأسس الميتافيزيقية الأساسية المؤدِّية إلى طرح مشكلة الحرية. وقبل كل شيء، يجب إيضاح علاقة موضوع بحثي هذا بالموضوع السكولستي التقليدي عن حرية الإرادة. غالباً ما تُناقَش مشكلة حرية الإرادة من الناحية النفسية والأخلاقية؛ وفي هذه الحالة لا تُطرَح مشكلة الحرية بعمقها الحقيقي. وعندئذٍ فإن طرح المشكلة نفسها يفترض حلاً، وإن الحرية في الإرادة التي تختار. كانت الدراسات اللاهوتية والفلسفية حول حرية الإرادة دراسات مشوهة ونفعية في موقفها من المشكلة، وقد سَعَتْ إلى برهان مقولتَيْ صحة العقل الأخلاقية واستحقاق الإنسان للعقاب.

تُعتبَر حرية الإرادة ضرورية جداً للقوانين الجنائية، في حين كانت في الماضي ضرورية لتأسيس العقاب ما بعد الموت. والمهم أن أنصار حرية الإرادة المتطرفين كانوا، إلى حدٍّ كبير، أعداءً لأنصار حرية الروح وحرية الضمير. وأكثر أشكال المعارف الدينية تسلطاً أسَّست بناءها التحتي على حرية الإرادة. أسَّس لوثر الحرية الدينية على النفي الجذري لحرية الإرادة. وسوف أهتم [الكلام لبرديائيف] بمشكلة الحرية خارج هذه التشويشات النفعية، أي مشكلة حرية الروح، كبداية كامنة في الأساس الأولي للوجود.

نحن نرى أن مسألة الحرية لا يمكن أن نستخلصها من الوجود، أو أن نؤسِّسها على الوجود. وموضوعي سيكون على الأقل موضوعاً نفسياً. لا يمكن معالجة مشكلة

(*) هذه ترجمة لمقالة نيقولاي بارديائيف بعنوان مشكلة الحرية الميتافيزيقية.

الحرية بوصفها سكونية، بل ينبغي أن تُعالَج معالجة دينامية، مع مراعاة الأوضاع المختلفة وأطوار الحرية. وهذا ما فعله القديس أوغسطينوس الذي تكلّم على الحرية الأساسية الأولية [الكبرى] والحرية الثانوية [الصغرى]. وتحدث عن أحوال آدم الثلاث في علاقته بالحرية – قبل وأثناء وبعد الخطيئة. وتأتي من القديس أوغسطينوس هذه النظرية عن حرية الإنسان التي ترى أن حرية الإنسان تقوده بالضرورة إلى الشر لأنه في عمق الإنسان الميتافيزيقي توجد حرية لأجل الشر، وينبغي بالضرورة أن تقوده الحرية للخير. إن الحرية تملك ديالكتيكيَّتها الداخلية الخاصة، مصيرها الواجب تعقُّبه ومتابعته.

تُفهَم الحرية في سياقين مختلفين: **أولهما** هو سياق الأحاديث العمومية، **وثانيهما** هو سياق المعارف الفلسفية. ويبدو الاختلاف في فهم الحرية في الأحاديث العمومية أكثر وضوحاً مما هو عليه في الفلسفة. وتوجد حريتان: **حرية أولى لا عقلية**، حرية الاختيار، الخير والشر، الحرية كطريق، الحرية التي تسيطر، لكن ليس الحرية التي تتم السيطرة بها، أي الحرية التي يقبلونها بوصفها الحقيقة وبوصفها الله، وليس هذه التي تُنال من الحقيقة ومن الله؛ وهذه هي الحرية، بوصفها لا حتمية، وبدون أساس. وتوجد **حرية ثانية**: حرية عقلية، حرية في الحقيقة والخير، حرية كهدف وكتحقُّق أعلى، حرية في الله ومن الله تُنال. عندما نقول إن إنساناً ما بلغ الحرية فهذا يعني أن الطبيعة الأعلى انتصرت فيه على الطبيعة الأولى، لأن عقله مَلَكَ شهوته، ولأن الأساس الروحي لديه أخضع عناصر النفس – وهذا يعني أننا نتكلم على الحرية الثانية. وعن الحرية الثانية يقول الإنجيل [كلمته]: "تعرفون الحق والحق يحرِّركم" هنا تصبح الحرية حقيقة، هي ليست "البداية الأولية". وهذه ليست تلك الحرية التي من خلالها يصل الإنسان للحقيقة. لكن عندما نقول إن الإنسان اختار لنفسه بحرية طريق الحياة، وبحرية يسير على هذا الطريق، فنحن عندئذٍ نتكلم على الحرية الأولى.

لم يعرف الإغريق الحرية الأولى، الحرية الكامنة في الأساس الأولي لدرب الحياة، الحرية التي تتقدم على العقل وعلى معرفة الحقائق، لكنهم عرفوا فقط الحرية الثانية، الحرية العقلية، الحرية التي تمنح إدراك الحقائق.

هكذا عرَّف سقراط الحرية. فَهْمُ الحرية، كلا حتمية، كان غريباً عن المدارك اليونانية. كل عالم التأملات عند اليوناني يشدُّه لفهم الحرية كعقل، فانتصار على الفوضى. البداية الديونيسية [4] هي بداية الحرية.

اليوناني خاف اللانهاية. في الحرية أيضاً كهاوية، كبداية لا عقلية، لا حتمية، توجد لانهاية رهيبة وإمكانية انتصار للفوضى. وهذه الحرية كانت بالنسبة لليوناني مادية. الحرية الحقيقية هي انتصار الصورة. كانت تصورات اليوناني سكونية، بيد أنها كانت جمالية تأملية لهرمونيا العالم. الديناميَّة ترتبط بالحرية، وهذا ما لم يفهمه اليونان؛ فهذه كانت حدود مداركهم. من المهم أن أبيقور وحده اعترف بالحرية كلا حتمية، وربطها بالمصادفات.

كانت المثالية اليونانية غير ملائمة ومناقضة للحرية. المدارك اليونانية هزمها تعلقُ الإنسان بالله أو الآلهة، بالمصير الذي كان الله أيضاً تابعاً له. فمنذ العهد المسيحي من التاريخ العالمي كُشِفَ الشكل الحق للحرية الأولى، الحرية اللاعقلية، المرتبطة ليس بالصورة، إنما بالحياة الأولية المادية. ومع هذا الفهم للحرية ترتبط فكرة الخطيئة الأصلية، وقبول حقيقة الحرية؛ وفي أساس السيرورة الكلِّية تكمن الحرية اللاعقلية الأولى.

انبتت صعوبة المعارف الفلسفية على مقولات الأفكار اليونانية. فهم الحرية اللاعقلية الأولى لا حتمي بالضرورة؛ وهذا يعني أنه لا يمكن إنتاج مفاهيم عقلية من الحرية؛ وكل المفاهيم العقلية عن الحرية هي عقلنةٌ، وفي العقلنة مقتل لهذه الحرية، كما يقول برغسون. إن السر الأولي للحرية هو بحق حدٌّ للمفاهيم العقلية. لكن معنى هذا النوع من الحدود ليس رفضاً للمعارف، ليس هو المذهب اللاأدري، بل هو بلوغ المعرفة. إن المذهب الذي دعاه الكاردينال نقولا الكوزاني، أحد مشاهير الفكر الأوروبي، بـ"الجهل العالِم" docta ignorantia، هو نفسه من مكاسب المعرفة. قد يكون ما نحصِّل من المعارف ذات البنية الأخرى عن اللاعقلي أكثر مما نحصِّل عن العقلي. الجديد الذي أدخلته الأفكار الفلسفية الألمانية بالمقارنة مع الأفكار الفلسفية اليونانية هو تنظيم لمشكلات المعرفة اللاعقلية كأساس أولي. ونجد جذور هذا في الصوفية الألمانية التي أنجبت الفلسفة الألمانية. إن الحرية لا يمكن أن تُعرَف من خلال

المفاهيم السكونية؛ فهي ديناميَّة ويمكن فقط أن تُعرَف ديناميأ. وما يقرِّبنا من سرِّ الحرية هو فقط دراسة الحرية الديناميَّة وديالكتيكيَّتها الداخلية.

2

تقود ديناميَّة الحرية إلى مأساة تدمير الحرية لنفسها. الحرية اللاعقلية الأولى تولِّد أكثر من نواتها. لا يوجد أي ضمان فيها بأنها سوف تولِّد الخير، أو بأنها سوف تتجه إلى الله، أو بأنها سوف تحفظ وتصون نفسها. الحرية اللاعقلية الأولى تملك صفة مصيرية تقودها لتدمير نفسها، منتقلة للطرف المعاكس لها ومولِّدة الضرورة. عندما تمشي الحرية في طريق الشر فهي تضيِّع نفسها، وتسقط في الحيِّز الذي تُنشِئه الضرورة. فيصير الإنسان عبد الطبيعة، وعبد الأهواء الدنيئة.

تنطوي الحرية اللاعقلية الأولى على إمكانية الفوضى في حياة النفوس المفردة وحياة المجتمع. الحريةُ بدون صلاة صوريةً، لا تختار لنفسها شيئاً، خاملة، لا مبالية بالحقيقة والخير، تُختَزَل إلى طلب الإنسان والعالم وإلى عبودية البيئة والأهواء. وهكذا تصير الضرورة الطبيعية تشكيلة من الدرجة الثانية، مقابل أسبقية الحرية الأولية. الضرورة هي بنت الحرية. فمن الخطأ، إذن، أن تتَّجه إلى ما يتجزأ به العالم، فتؤكد ذاتها وتقود إلى الاستعباد المتبادل.

الحرية الأولى – في حدِّ ذاتها – تثبت الحرية إثباتاً واهناً. إنها دائماً تسعى لنفي وإبعاد خطر الفناء عن نفسها. وهذا الوهن أدَّى بالقديس أوغسطينوس إلى نفيها، وبالقديس توما الأكويني إلى تقييدها والجور في حقها، إذ رأى أن الحرية التي لا تشبع ولا تخضع للحقيقة ليست محتِّمة للخير، بل هي نقص.

الحرية الثانية حرية عقلية، حرية متضمنة في الحقيقة والخير، تقود لتناهي الحرية مع الحقيقة والخير ولتوليد منظمات وهيئات اجتماعية ودينية، تُتَوخَّى فيها الحرية لكنها تتكشف عن كونها ربيبة الضرورة. فإذا كانت الحرية الأولى تقود إلى الفوضى فإن الحرية الثانية تقود إلى الاستبداد الثيوقراطي أو الشيوعي.

الحرية الثانية هي حرية ذات محتوى، مادية، خاضعة، تابعة للحقيقة وللخير. لكن إذا أُخِذَتْ على هذا النحو فهي تنفي حرية الاختيار، تنفي حرية الضمير، تقود إلى المنظمات والهيئات الجبرية في الحياة. وبهذا الشكل فإن الحرية تتطابق إما مع

الضرورة الإلهية (في الثيوقراطية) أو مع الضرورة الاجتماعية (في الشيوعية). إذا كانت الحرية بالمعنى الأول تحمل بذاتها خطر تدمير حرية الإنسان نفسَه وجورِه، فالحرية بالمعنى الثاني تحمل بذاتها خطر ونفي حرية الإنسان بشكل عام. الحرية الثانية هي، في الجوهر، حرية الله، النفس الكلّية، العقل الكلّي، حرية المجتمع المنظم، لكنها ليست حرية الإنسان. الحقيقة (أو هذا ما يُظَنُّ عن الحقيقة) تنظيم الحرية، لكن لا حرية في غياب الحقيقة.

الحرية الثانية لا تعرف هذا الذي قاله وعبَّر عنه بعظمة دوستويفسكي على لسان المفتش الأكبر للمسيح: أنت تمنيت حباً حراً للإنسان لكي يمشي هو وراءك بحرية مفتتناً ومسبباً وأسيراً لكَ الحرية الأخيرة العليا أنا أستطيع اقتبالها فقط من الحقيقة، لكن الحقيقة لا يمكن قسراً أن تجبرني – قبول الحقيقة تشرطه وتفرضه حريتي وحركتي باتجاهها. ليست الحرية مجرد هدف، بل هي طريق أيضاً.

المثالية الألمانية في بداية القرن التاسع عشر (فيخته، هيجل) واحدية بطبعها، استُلهِمَتْ من حماس الحرية، لكنها في الجوهر لم تعرف حرية الإنسان؛ عرفت فقط الحرية الإلهية، الأنا الكلّية، الروح الكلّية. الحرية الأولى بذاتها تقود إلى تدمير الحرية. والحرية الثانية أيضاً هي نفي لحرية الإنسان من أساسها. وهنا تكمن مأساة الحرية، التي منها، على ما يبدو، لا يوجد أي مخرج. تنتصر الحرية إما على فوضوية البيئة والأهواء، أو على الضرورة أو الخيرات والنِّعَم الإلهية. الفلاسفة يضعون عادة العلاقة بين الحرية والضرورة في مركز مشكلة الحرية، وفي هذا يرون المشكلة الرئيسية. لكن التحدي للأكبر لمشكلة الحرية يكمن في العلاقات بين الحرية والخيرات الإلهية، بين حرية للإنسان وقدرة الله المطلقة وحرية الله. تاريخ الأفكار الدينية واللاهوتية في الغرب مملوء بنقاشات مرتبطة بمشكلة العلاقة بين الحرية والخيرات الإلهية.

والمسألة غالباً ما طُرِحَت على هذا النحو: إذا كان الله موجوداً، وإذا كان قادراً مطلقاً وحراً، وإذا كان للخيرات الإلهية أثرٌ على الإنسان والعالم، فأي مكان إذن يبقى للحرية الإنسانية؟

هذه المشكلة التي أقضت مضجع القديس أوغسطينوس نصل إلى أشدها في مؤلَّف لوثر في الإرادة المستعبدة الموجَّه ضد إيرازموس. [5] لا ينفي لوثر فقط حرية

الإنسان، بل يعتبر معنى الحرية ذاته كافراً وعديم التقوى. هل توجد حرية الإنسان فقط بمعنى الحرية النابعة من الطبيعة ومن الطبيعة الذاتية، لكن وأيضاً بمعنى الحرية النابعة من الله؟

إذا كانت الحرية الأولى تمتص العناصر والأهواء الطبيعية وتبتلعها وتزيدها، إذن فالحرية الثانية تمتص وتبتلع النِّعَم الإلهية وقدرة الله وقوّته.

حرية الإنسان منتفية إذن، سواء أكان الإنسان متعلقاً بالطبيعة الكلّية القدرة أم كان متعلقاً بالله الكلّي القدرة. نحن نرى أن الإنسان كذلك ليس حراً إذا كان متعلقاً بذاته بطبيعته الخاصة، مادامت طبيعة الإنسان هي جزء من طبيعة العالم. الحرية الإنسانية تبدو كما لو أنها مجزأة إلى طبيعة عليا ووسطى ودنيا. يقول علماء اللاهوت: إن الإنسان يصبح حراً، يملك الحرية، من فعل النِّعَم الإلهية. وحدها الطبيعة الإنسانية الخيِّرة يمكن أن تسمى حرة. وبهذه الحالة يدور الحديث عن المعنى الثاني للحرية. وهذه هي الحرية التي تمنح الحقيقة التي هي قدرة وطاقة تؤثر في الإنسان وتحرُّره. لكن هل الإنسان حرٌّ بعلاقته بالحقيقة، بعلاقته بالنِّعَم؟ هل توجد حرية تتقدَّم عمل وفعل النِّعَم؟ هل توجد حرية تقبل الحقيقة والنِّعَم؟ هل توجد حياة روحية تحدِّد مصير الإنسان؟ وما الأفعال المتبادلة بين الحرية والنِّعَم؟

علم اللاهوت المسيحي، في صيغه السائدة، يحدِّثنا عن تأثير الحرية ونفوذها، النِّعَم. لكن الحرية تثبت هنا موضوعياً كمفهوم، وليس لصالح الإنسان، فلا يُفهَم على أي شكل يمكن أن تسوِّغ حرية الإنسان.

حرية الإنسان تملك مصدرها الخاص من الله، وحلُّ المشكلات مؤجَّل. وإذا كان الله يمنح الإنسان حريَّته يجب على الإنسان إذن أن يعترف بارتباط حريته بالله. أي توجد في الجوهر فقط حرية الله ولا توجد حرية الإنسان. أيضاً لا توجد بالمعنى الحقيقي للكلمة حرية الإنسان إذا كانت متعلقة بالوسط الاجتماعي والطبيعي وإذا هي استندت إلى شروط خارجية.

نقف عندئذٍ أمام سؤال: هل يمكن تأسيس حرية الإنسان على الإنسان نفسه، على طبيعته الإنسانية، على المصدر الداخلي الذي يبقى إنسانياً؟ إذا أصبح عمق الإنسان إلهياً – وهنا يجب البحث عن الحرية – لأصبحت الحرية إذن إلهية، وليس

إنسانية. ولكن عجباً، هل يوجد عمق في الطبيعة الإنسانية يستطيع أن يبرهن على حرية الإنسان، وبالتحديد حرية إنسانية؟

3

حاول بعضهم أن يدلّل على حرية الإنسان انطلاقاً من جوهرية النفس الإنسانية. النفس الإنسانية هي جوهر، والحرية هي ما يتحدَّد من داخل هذا الجوهر، ومن قدرة الجوهر الإبداعية، وليس من الخارج. هذا النوع من البرهنة على الحرية اختص به المذهب الروحاني. وأهم نظريات الحرية أسَّسها الروحانيون مستندين إلى فكرة الجوهر، وينتمي لها الفيلسوف الروسي ل. م. لاباتين. الذي طوَّرها في الجزء الثاني من كتابه مسائل الفلسفة الحتمية. وإلى هذا النوع من حلِّ المشاكل الفلسفية ينتمي دي بيران. وبهذا يدافع هذا النوع من الروحانية الكامنة في الطبيعة الإنسانية كما لو أنه يملك إمكانية بديلة عن الوحدانية المثالية التي تثبت دائماً الحرية الإلهية أو الروح الكلِّي، ولكن ليس حرية الإنسان. وعندما يحدد هيغل الحرية بكلمات هي 'الحرية ينبغي أن تكون في ذاتها' فإن معنى هذا في الجوهر عند هيغل على هذا الشكل: 'أن تكون في ذاته'. يمكن أن نجده فقط في الروح الكلِّي، لكن ليس في الإنسان. وبخصوص الروحانية من النوع الذي عند لاباتين فهي تبلورية، ولكنها ليست واحدية. الحرية هي صيغة خاصة من العِلِّية الداخلية؛ الحرية في النهاية هي الحتمية، لكنها حتمية من الداخل، من الجوهر ذاته، وليس من ارتباطاتها. لكن الروحانية التبلورية لا تحلُّ أيضاً مشكلة الحرية، وهي بذلك أشبه بالمثالية الوحدانية.

نظرية الجوهر ليست أبداً مناسبة للحرية. إذا كانت الحرية تحدد طبيعتي وجوهري فهي إذن محتَّمة بهذه الطبيعة الجوهرية. إذا حدَّدتُ طبيعتي فهي صيغة حتمية، كما لو أني حددت الطبيعة الواقعة خارجاً. وأن تكون تابعاً لطبيعتك الذاتية الخاصة، وبمقدار من الحرية، أفضل من أن تكون تابعاً لأية طبيعة غريبة. وعلى هذا النحو، نجد في جوهر طبيعتنا الحذر، أساس الحرية، وبنفس الوقت الحرية بدون عمق وبدون أساس. الحرية التي لا تملك جذراً ولا أساساً، التي هي غير متجذِّرة في أيِّ شيء، لا يمكن أن تكون متجذِّرة حتى في الجواهر، في جوهر طبيعة الإنسان. فهذه النظريات تدمِّر سرَّ الحرية اللاعقلي. لا تتحدد الحرية بالطبيعة، بل هي التي تحدِّد الطبيعة.

الجوهر الفرد مقولة طبيعية، لكنْ هو نتاج، ليس بفضل العلوم الطبيعية التي لا تحتاج للجوهر، إنما بالميتافيزيقية الطبيعية. إن نظرية كانط وشوبنهور عن الطابع الذهني المتيقّظ وعن الحرية الكامنة خارج عالم الظواهر تنطوي على شيء من الحقيقة؛ فالحرية فيها لا تتعلق ولا بأي طبيعة. لكن هذه النظرية تعاني من الثنائية، التي بها الحرية تُنقَل إلى الشيء بذاته ولا تملك أيَّ مكان في عالمنا الظاهري هذا. والصحيح هنا التضاد الأساسي بين نظام الحرية ونظام الطبيعة. ولا ينطبق على الحرية أيُّ تحديد له علاقة ما مع الطبيعة أو مع الجواهر المفردة. لا تملك الحرية أية جذور في الوجود ولا يمكن لحرية الإنسان أن تتحدد، وخصوصاً بالنعم الإلهية.

لا يمكن أن تملك حرية الإنسان مصدراً في الطبيعة الإنسانية أو في الجوهر الإنساني أو في طبيعة العالم. لكن عندئذٍ هل يمكن أن نتصور الحرية؟ تصبح مشكلة الحرية بشكلٍ غير عادي مبهمة الجذور، ويملك العقل إغراء نفي حرية الإنسان. لكن عندما يتصور حرية الله، عندئذٍ يميل لمطابقتها مع الضرورة الإلهية، كما لو أنه لا مكان في الوجود للحرية. وأغلب أنصار فلسفات علم الوجود كانت منظوماتهم حتمية.

إن الوحدانية حتمية دائماً وليس فيها مكان للحرية. ويقود حماس الحرية إلى شيء من الثنائية التي ليس لها طابع أنطولوجي. إن تصور الحرية وتأسيسها ممكن فقط من خلال تمييز الروح عن الطبيعة، ومن خلال تشكيل كيفيات أخرى للعالم الروحي أكثر نوعية من عالم الطبيعة.

لا يمكن أن تعترف الروحانية الميتافيزيقية المنقولة بنظريات الروح والعالم الروحي والحياة الروحية، والتي هي صيغة طبيعية تفهم الروح كطبيعة، كجوهر مادي. لكن الروح ليست طبيعية وليست جوهراً، وليست حقيقة بمعنى حقيقة طبيعة العالم مشكلة الحرية هي مشكلة الروح، وهي لا تُحَلُّ ولا بأية ميتافيزيقا طبيعية للوجود.

4

إذا كانت الحرية لا يمكن أن تكون متجذّرة في أي وجود، في أية طبيعة، في أي جوهر مادي، إذن يبقى طريق واحد يثبت الحرية – هو الإقرار بأن مصدر الحرية يُعتبَر العدم، الذي منه صنع الله العالم.

تتقدم الحرية على الوجود، وتحدد بنفسها طريق الوجود. الحرية ترتيب ونظام مختلف عن ترتيب ونظام الوجود. الحرية حقيقة، لكن ليس بالمعنى الذي فيه العالم حقيقي. تتكشف الحرية فقط بتجربة الحياة الروحية، ويُكشَف عنها باختبارِ عن العالم. الحرية ليست فقط بالتجربة الخارجية مع العالم الخارجي الظاهري؛ كذلك لا توجد في التجربة النفسية ولا توجد في التجربة مع أية طبيعة كانت. فالعالمان الطبيعي والنفسي دائماً حتميان. ينكشف سرُّ الحرية بكيفية خاصة من التجربة الصوفية فقط. العالم الروحي يختلف من حيث الكيف عن العالم الطبيعي، الواقع فيه جسمُنا ونفسُنا، وأبداً ليس هو العالم الكانطي، عالم الأشياء بذاتها. ومن الخطأ أن نقول إن الحياة الجسمانية والنفسانية هي ظاهرية، بينما الحياة الروحية هي الشيء بذاته. فهذه ثنائية عقيمة، تقود لنفي إمكانية التجربة الروحية نفسها. وهذا ما نراه نحن عند كانط الذي لم يسلِّم بإمكانية التجربة الروحية؛ بينما الحرية تتكشف فقط بالتجربة الروحية. وليس المقصود أن الحرية الثانية وحدها أعلى حرية في الحقيقة، لكن الحرية الأولى اللاعقلية، الحرية الأولية أيضاً. التجربة الروحية فقط تكشف لنا ما يتقدَّم على وجود عالمنا الطبيعي وتقودنا للتلامس مع الهاوية واللاأساس، اللذين لا يملكان أساساً في أيِّ وجود، وحتى في داخلنا أو فينا، لا في العالم ولا في الله.

كلُّ أساس ثابت للحرية مرتبط مع الأفكار المتوجِّهة بشكلٍ غير عادي إلى العالم الطبيعي ومع الدليل الأساسي الذي يصير حتمياً، لكن في العالَم الطبيعي، وهو لا يدخل في مراتبيَّة العالم الطبيعي. لكن هو وضعية ذات نوعية أخرى، فيها يذوب العالم الطبيعي بكل مراتبه الخاصة. وهكذا يتكشف في التجربة الروحية ما إذا كانت الحرية متجذِّرة في شيء ما؛ إذاً هي متجذِّرة في العدم المتقدِّم على كل وجود، المتقدِّم على العالم المخلوق.

وهذا يعني أن الحرية هي هاوية بلا قاع؛ واللاقرار واللاأساس يمتدان إلى العدم. وهذا هو الـ Ungrund عند يعقوب بوهمِه. وهذا يعني أن الحرية مرتبطة بالإمكانية التي هي أعمق من الوجود الصوري والوجود الحيوي. إن إمكانية وجود العالم متقدِّمة على وجود العالم نفسه. وبحسب علم اللاهوت المسيحي خلق الله العالَم من العدم. وهذا يعني أن الله خلق العالم من الحرية. وبعبارة أخرى يعبِّرون عن هذا: إن الله خلق

العالم بإرادته وحرِّيته. وهذا لا يعني أن الله خلق العالم من المادة، كما ظن قدماء الإغريق، مادام العدم ليس مادة إنما هو حرية.

وإذا كانت الحرية متجذِّرة في الوجود فإنها إذن كما لو أنها متجذرة في الله أيضاً ومن الله؛ أي أن حرية الإنسان والخلق الحر لولا ذلك لما وُجِدا.

لكن خارج الله يوجد العدم الذي منه خلق الله العالم؛ وفي العدم المصدر. العدم الحرُّ هو خارج الله الخالق في اللاهوت السلبي، لكن هو بداخل اللاهوت الإيجابي. العدم من هذه الحرية ينبثق إلفة في العالم المخلوق نفسه، والعالم المخلوق يتوسع من إمكانيات هذه النواة الخفية. الحرية في ذاتنا هو هذا العدم الحر. نحن رُضَّع الله ورُضَّع العدم الحر.

الحرية الثانية أيضاً حرية في الحقيقة، ومن الحقيقة نحصل عليها. والحرية الثانية هي أعلى حرية، هي تغيير وتنوير الحرية المعتمة الأولى والعدم اللاعقلي من خلال فكرة الإبداع الإلهي عن الإنسان والكون من خلال اللوغوس، ومن خلال فعل النِّعَم الإلهية. هذا التحوُّل والتنوير يبلغ حدَّ التأثير المتبادل بين قوى الله المبدعة وخيرات الله والحرية الأولية (اللامخلوقة)، والتحول والتنوُّر هما نتيجة فعل النِّعَم الإلهية على الحرية من الداخل بدون قهر وجَبْر.

الحرية الأولى هي حرية ممكنة [ويوجد احتمال التضاد]؛ الحرية الثانية هي حرية حيوية، هي تحقق للحقيقة، وإنارة للظلمة. والحرية الثانية لا توجد بدون الحرية الأولى.

كنَّا رأينا أن الحرية الثانية، مأخوذ بذاتها، تولد في الظلم ولا تُقهَرُ مأساة الحرية. حرية الإنسان العليا ليست هي طبيعة الإنسان وليست الجوهر الفرد للإنسان، إنما هي الفكرة الإلهية عن الإنسان، صورة الله ومثاله في الإنسان.

الشخصية ليست فردية الإنسان الطبيعية، إنما هي فكرة إلهية، بل تحقق فكرة الله عن الإنسان، شرط أن يكون فعل الحرية مرهون بالعدم. إن المسيحية فقط هي التي تعرف سرَّ استعمال الحرِّيتين وقهر مأساة الحرية. وهذا هو فعل النِّعَم الإلهية على حرِّيتنا وتنويرها من الداخل.

5

مع أن الحرية، الموجودة كإمكانية بالقوة أرسطياً، تتقدم على كلِّ وجود وهي رهينة في أغوار العدم فإنها ترتبط مع إمكانية الجديد واحتمال الإبداع في العالم. وإمكانية التغيرات والتطور في العالم تعود إلى الحرية. نحن نرى التطور على سطح العالم الطبيعي فقط. لكن نظرية التطور، بوهنٍ تام، تفهم مصدر التطور في العالم. فهم هذا ممكن فقط بالانتقال من الحركة الأفقية إلى الحركة الشاقولية في البعد الباطني. شاقولياً يجري الإبداع هذا على السطح كتطور. ووراء كل التطورات في العالم تكمن الأفعال الإبداعية؛ والأفعال الإبداعية أيضاً تتشرط الحرية؛ والحرية تتشرط إمكانيات لا غور لها ومتكئة على العدم. بدون ممكنات، بدون العدم في العالم، لا توجد تحولات، لا يوجد تطور، لا يوجد إبداع. نظريات أرسطو عن الممكن [الموجود بالقوّة] والموجود بالفعل تحتوي تنطوي على حقيقة عظيمة، لكنها تتشوه وتؤوَّل وتُحدَّد بسهولة.

أخاف اللانهائي وغير المحدَّد Apeiron عند اليونان. لذلك، في أغلب الأحيان وبدون نضج، فسَّروا معنى الإمكانية كما جرى بعد ذلك في الفلسفة السكولستية. في الإمكان يوجد أكثر مما يوجد بالفعل، وفي الإمكان يوجد اللانهائي. في الفعل دائماً تحديد. ولانهائية الإمكان هي مصدر الحرية، وهي مصدر التحولات المبدعة والجديد في العالم. الوجود الحيوي للعالم هو مجال نهائي ومحدد بالمقارنة مع الإمكانية اللانهائية وغير المحدودة، واللاأساس الكامن تحت الوجود والأعمق منه. التطورية في العالم تمثل لنا حتمية مُحدَّدة للتأثيرات المتبادلة بين القوى العالمية والمادة وتوزيعها. لكن الإبداع ليس حتمياً؛ الإبداع، بصريح العبارة، هو دائماً إبداع من عدم، أي من الحرية. الإبداع حرٌّ، وهو إبداع لا حتمي، يصطدم بالقوى العالمية وبتغيراتها، ولا يتحدَّد بها.

يمكن القول فقط إنه بحياة الإنسان وحياة العالم توجد إمكانية عظيمة، إمكانية حياة جديدة وعالم جديد. التطورية الحتمية هي عقيدة رجعية، والداروونية والماركسية رجعيتان، ولو أنهما تضمَّان علماء ثوريين، لأنهما لم تُسقِطا العقائد الدينية التقليدية. فقط إمكانية الحرية المبدعة تُحدِث ثقباً في أنظمة العالم الرجعية المنغلقة على نفسها، التي بها فقط احتمال إعادة توزيع المادة والطاقة.

يثبت المذهب الطبيعي هذا الانقلاب الرجعي في أنظمة العالم. وهذا المذهب الطبيعي أحياناً يقبل صيغ اللاهوت الطبيعي. ولكي لا يتمثل العالم بهذه الأنظمة الرجعية المنغلقة فمن الضروري عندئذٍ وجود المصدر الذي لا غور له والإمكانية اللانهائية، أي العدم الحر كمتقدِّم على الوجود وعلى الوجود المُحدَّد.

في البدء كانت الكلمة، اللوغوس. هذه هي الحقيقة الأبدية بالعلاقة مع فكرة الوجود الإيجابية والقطعية كلِّها. فالعالم ما كان يمكن له أن يُخلَق وأن يبدأ بدون لوغوس. لكن في البدء كان أيضاً العدم، الإمكان [الوجود بالقوَّة]، الحرية. وهذه الحرية وهذا العدم كامن خارج الوجود لأنه هنا لا يوجد تضاد مع هذا. ما كان في البداية هو اللوغوس، واللوغوس نزل إلى العدم، ومن هذا العدم خلق العالم. الشمس أشرقت فوق اللاأساس، الأعمق من الوجود، اللوغوس الإلهي، بتفاعل متبادل مع الحرية. ولذلك فإن مشكلة الحرية ليست مشكلة حرية الإرادة الأخلاقية والنفسية، إنما هي مشكلة ميتافيزيقية عن بداية الأشياء. حدث لقاء لا نهايتين: الإمكانية غير المحدودة، لانهائية العدم ولانهائية حيوية، ولانهائية إلهية، من النور الإلهي.

6

رأينا أن الحرية الثانية يمكن أن تُفهَم بشكل مغلوط، وعندئذ تنقلب إلى القسر والجَبْر. لكنها، بمعناها الحقيقي، ليست نفياً للحرية الأولى، وهي مشروطة حتماً. الحرية الثانية أعلى، هي حرية نهائية وتحرُّر حقيقي للإنسان وللعالم. والتحرر الحقيقي يصبح وعياً ويحقق الحقيقة التي تضم بذاتها الحرية. وبلوغ الحرية العليا كهدف للحياة هو بلوغ الروحانية الحقيقية. الروح هي الحرية، وفي الروحانية وفي الحياة الروحية لا توجد تحديدات خارجية ولا يوجد جَبْر ولا استثناءات. الاستثناءات مع جَبْر أحد الأجزاء للآخر هي خاصية العالم الطبيعي. والحياة الروحية هي حياة حرة؛ وفي هذا سمتها القانونية. وببلوغ الروحانية تُقهَر وتلغى مأساة الحرية، وتُنزَع تناقضاتها التي يُتصوَّر بأنها لا تقهر.

الروحانية الحقيقية هي إنارة للحرية اللاعقلية التي مازالت مظلمة، بدون تدميرها وبدون استعمال القهر عليها. مشكلة الحرية لا تُحَلُّ في حدود الفلسفة العقلية.

ديالكتيك الحرية لا يجد كماله وتمامه، ودعائمه وأسسه تبقى. لكن المعارف الفلسفية يمكن أن تبلغ حدودها وتخرج عن هذه الحدود معطية حلولاً نهائية لمجالات أخرى.

وأنا ميَّال للقول إن مهمة الفلسفة تشمل كلَّ مجالات المعرفة. وكشف ديالكتيك الحرية الفلسفي يقودنا إلى المسيحية كحلٍّ إيجابي وحتمي لمأساة الحرية، مأساة الحرية والضرورة. مشكلة حرية الإنسان صعبة لدرجة ما. وهي بالنسبة للأفكار الفلسفية تُحَلُّ فقط بفكرة الإله – الإنسان والإنسانية – الإلهية، التي تقع خارج حدود الفلسفة الصرف. فقط في الإله – الإنسان ينكشف مخرجٌ من حدود شرِّ الحرية ومن الضرورة الخيِّرة. الحرية المملوءة بالحب ليست حرية الإنسان الأول – والمحافظة أيضاً على الحرية الشريرة إنما هي حرية آدم الثاني، حرية الحب المنتصرة على البداية المظلمة في الحرية. وهذا لا يعني، بالطبع، أنه في الفلسفة المسيحية وعلم اللاهوت المسيحي، كما في المسيحية العملية، وُضِعَتْ دائماً، وبشكل صحيح، حلول لمشكلة الحرية. بالعكس هنا حدثت إحباطات كثيرة وكبيرة.

فكثيراً ما تناقضت الحرية والنِّعَم وفُهِمَتْ الخيرات الإلهية كقسر فوق الحرية. لكن الوعي المسيحي، في نقائه المثالي، يتضمن بذاته حلاً لمشكلة الحرية. خارج المسيحية، بشكل جوهري، لا بدَّ من الحتمية. كلُّ الفلسفات الطبيعية حتمية. وقد حاولت الفلسفة الروحانية أن تبرهن على فلسفة، فإذا بها تجعل هذه الفلسفة ضعيفة ومتناقضة، مطابقةً هذه الحرية مع الجوهر الفرد، أي مع مقولات طبيعية.

ويُعتبَر الأكثر صعوبة في الميتافيزيقا المسيحية المشكلةَ المتعلقة بمهادنة حرية الإنسان مع الإله الكلِّي القدرة ومع الإله الكلِّي التدبير. على هذا الأساس ولدت نظريات عن القَدَر بلغت أقصى تعبير لها عند كالفن – وكان القديس أوغسطينوس قد شعر هنا بصعوبة كبيرة. وطريق الأفكار الأكثر صحة هنا هو الذي من خلاله نعترف بأن الحرية هي حدود النبوءة الإلهية وأن الله نفسه يشترط حدوداً لنبوءته، وبذلك يريد الحرية، وفي الحرية يرى مغزى الخلق. وبهذا الاتجاه قال سيكريتان في كتابه فلسفة الحرية. وهذا الكتاب من أفضل البحوث الفلسفية عن الحرية.

7

الحرية تكمن في أساس نية الله عن العالم والإنسان. الحرية تولد الشر، لكن بدون حرية حتى الخير لا يوجد. والخير القسري هذا ليس خيراً. وهنا يكمن التناقض الأساسي للحرية. حرية الشر هي، على ما يبدو، شرط حرية الخير. دمِّروا الشر قسراً بدون بقايا، ولا شيء يتعطل من أجل حرية الخير. ولهذا السبب مازال الله صابراً على وجود الشر. الحرية تولد مأساة الحياة؛ لذلك فهي صعبة وقاسية. الحرية أقل سهولة من أيِّ شيء آخر، والحياة في الحرية أقل سهولة من أية حياة أخرى. ومن الأسهل العيش وفق الضرورة. كانت عند دوستويفسكي أفكار عميقة عن الحرية، وافترض هو أن الأصعب على الإنسان أن يحمل حرية الروح، حرية الاختيار؛ والأسهل على الإنسان أن يرفض الحرية باسم تخفيف آلام الحياة من خلال هيئات الخير القسرية (الثيوقراطية والأنظمة الشيوعية). ومن الخطأ التفكير أن الإنسان بصفة خاصة يحافظ على الحرية؛ فبالعكس هو أعمى. وإلى ذلك فهو يظن أن هبات الحرية قَدَرية، فلا يدافع، ولا حتى بشكلٍ ضئيل، عن الحرية.

أنا هنا لا أتكلم عن الحرية بالمعنى السياسي، لكن، بشكل استثنائي خاص، عن الحرية بالمعنى الميتافيزيقي. لكن للحرية الميتافيزيقية حياة، آثار عملية، وانعكاسات الاجتماعية. لا توجد أية تعابير متجانسة للحرية الميتافيزيقية في الحياة الاجتماعية. فهنا العلاقة معقدة جداً ومشوشة. تُفهَم الحرية بمعناها الميتافيزيقي العميق؛ فيجب الاعتراف أن الحرية ليست أبداً حق الإنسان أو طموحه، إنما هي من واجب الإنسان.

يجب أن يكون الإنسان حرَّ الروح، يجب أن يحمل وسام الحرية حتى النهاية، لأنه في الحرية تتلخص فكرة الله عن الإنسان ومثاله. يطلب الله أن يكون الإنسان حراً، ينتظر من الإنسان فعل الحرية. وحرية الإنسان ضرورية لله أكثر من الإنسان نفسه. الإنسان يرفض بسهولة الحرية باسم سهولة الحياة، لكن الله لا يمكن أن يرفض حرية الإنسان، لأنه بها ترتبط غاية الله من العالم المخلوق. نظريات الإرادة الحرة، التي عادة ما يدافع عنها علم اللاهوت المسيحي، هي تسطيح لمشكلة الحرية وتوفيقها مع الأهداف النفعية. نظريات الحرية يجب أن تكون مرتبطة مع نظريات الروح التي استطعتُ إيصالها.

مشكلة الحرية هي مشكلة فلسفية رئيسية. منها لا تتلاقى كل العقائد الفلسفية (ميتافيزيقا، نظرية المعرفة، الأخلاق، فلسفة التاريخ) فحسب، إنما أيضاً تتلاقى الفلسفة مع علم اللاهوت. تاريخ الدراسات التاريخية عن الحرية هو، بمقدار مهم وبدرجة كبيرة، تاريخ الدراسات الإيمانية واللاهوتية عن الحرية. ويملك القديس أوغسطينوس ولوثر بالنسبة لإشكالية الحرية معنى أهم من الفلاسفة الإسكولائيين. من هنا لم أستخدم الفلسفة وحسب، إنما أيضاً علم اللاهوت. وبغير ذلك تستحيل معالجة هذه المشكلة في عمقها. ويمكن تصنيف أنواع العقائد الفلسفية بمواقفها هذه أو تلك من مشكلة الحرية. فدراسة الفرق بين مشكلة الحرية في الفلسفات اليونانية القديمة وبينها في الفلسفة المسيحية توضح لنا تاريخ وعي الإنسانية لذاتها. فهنا تتلاقى مشكلة الحرية مع مشكلة النهائي واللانهائي. الإغريق مثلاً اعتبروا التام نهائياً؛ والنهائي هو حتمي. أما اللانهائي فكان بالنسبة لهم غير تام، وهو ليس حتمياً. التام هو وضع تحديد، أي حتمي. هذا الفهم جرى في العصور الوسطى السكولستية، حين تمّ تبنّي فلسفة أرسطو، أي الشكل الرئيسي في نظام القديس توما الأكويني. لكن في العالم المسيحي انكشفتْ اللانهائية، فاتضحت الحرية بكونها لا حتمية، حيث عند أورجينس نجد التعاليم الأولى عن الحرية. وتختلف الفلسفة الألمانية عن الفلسفة القديمة والوسيطة بأنها ترى أن اللاعقلي هو في أساس الوجود، وهذا اللاعقلي يساعد على بحث مشكلات الحرية. لكن المثالية الألمانية تميل للواحدية المثالية، التي تُطمَس فيها مشكلة الحرية مرة ثانية وتختفي حرية الإنسان. والأهم هنا يبقى شيلينغ: دراسات فلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية. الفلسفة المسيحية الحقيقية هي فلسفة الحرية، والحل الأصيل في مشكلة الحرية يمكن أن يُبنى انطلاقاً من فكرة الإله – الإنسان. وأفضل ما تطرحه الفلسفة الروسية الدينية هو فهمها لمشكلة الحرية كلا حتمية ولانهائية.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- إمام، إمام عبد الفتاح،2007، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، دار نهضة مصر.
- "**معجم الديانات وأساطير العالم**" المجلد الأول مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.
- إبراهيم، زكريا،1956، **الفلسفة الوجودية**، ط2، دار المعارف، مصر،
- أغبال، أحمد، **الميتافيزيقا الديكارتية بين اللاهوت والنزعة الإنسية**، مقال منشور على الإنترنيت.
- أمام، إمام عبد الفتاح، 1985، **جون كيركجور رائد الوجودية**، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر.
- الأهوائي، أحمد فؤاد، 1954، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، ط1، مصر، دار أحياء الكتب العربية.
- بدوي، عبد الرحمن، 1984، **الموسوعة الفلسفية**، الطبعة الأولى، الجزء 2، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- جعفر، صفاء، 1999، **محاولة جديدة لقراءة نيتشه**، مصر، منشأة المعارف.
- جعفر، كمال، 1980، **التصوف**، مصر ، دار المعرف الجامعية.
- ديكارت، 1974، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية.
- رجب، محمود، 1966، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، ط3 مصر، دار روتابرينت.
- صليبا، جميل، 1982، **المعجم الفلسفي**، لبنان، دار الكتاب اللبناني.

- عبد الهادي، عبد الله، **ماهية الميتافيزيقا، بحث في المفهوم والمعنى**، مجلة معهد الأبحاث والتنمية الحضارية.
- العمر، شادي، 2008، **الميتافيزيقا وعلاقتها بالواقع- المرحلة اليونانية**، مجلة الأوان.
- فينانس، غسان، 2009، **أرسطو طاليس في منتديات المُنى والأرب الثقافية**، بحث منشور على الانترنيت.
- مجاهد، مجاهد عبد المنعم، 1983، **هيدجر راعي الوجود**، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- هويدي، يحي، 2006، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- هيجل، 1999، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الثاني العالم الشرقي ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Bernasconi, the Question of Language in Heidegger's History of Being (Humanities: Now Jersey Press, 1985).
- CB Guignon, the Cambridge Companion to Heidegger (Combridge ujni versity Press, 1993).
- Cf. Gabriel Marcel: "Du Refus à L'Invocation", NRF., 1940.
- Cf. Gabriel Marcel: "Position et Approches Concrétes Mystère Oniologique", Vrin, Paris, 1949.
- Cf. Maurice Blondel: "La Pensée", T.II., Paris, Alcan, 1934.
- Cf. Paul – Louis Landsberg Essaisur L'Expérience de la Mort, Paris, Editions du Seuil, 1951.
- Cf. V.Jankélévitch: "Philosophie Première", P.U.F., 1954.
- H. Rapaport, Heidegger and Derrida: Reflection on Time and Language (London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- Heidegger, "A Dialogue on Language", in on the way to Language, Translated by D. Hertz (New York: Harper and Row Publishers, 1971).
- Jean – Paul Sartre "L Etre et le Néant": Gallimard, 1943.
- Jolivet: "Le Probléme de la Mort", 1950.
- Kockelmans, On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy (Indiana University Press, Bloomington,1984).
- L. Lavelle: "La Consclence de Soi", Paris, Grasset, 1933.
- M. Heidegger, Being and time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962) .
- M. Heidegtger, The Question of Being, translated with an introduction by William Kluback and Jean Wild (New York: Tuagne Publichers INC, 1958).
- M.E. Zimmerman, Heidegger's confrontation With Modernity: Technology, Politiecs and Art (Indiana university Press, 1990).
- Michael Inwood, Heidegger: a very short Introduction (New York: Oxford University,1997).
- R. Jolivet: "Le problème de la Mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre", Fonteneile, 1950.
- Reina Maria Rilke: "Duineser Elegies" Ix, VIII IX eité par Regis Jolivet: "Le Problème de la Mort.," Fontenelle 1950.

- Richard Taylor: metaphysics, p.91-92. prentire – hall foundations of philosophy series, London , 1963.
- V. Jankélévitch: "Philosophle Première", Paris, P.U.P. 1954.



دار
المسيرة
للنشر والتوزيع والطباعة
www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه


دار
المسيرة
للنشر والتوزيع والطباعة
www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



الميتافيزيقا

Metaphysics





